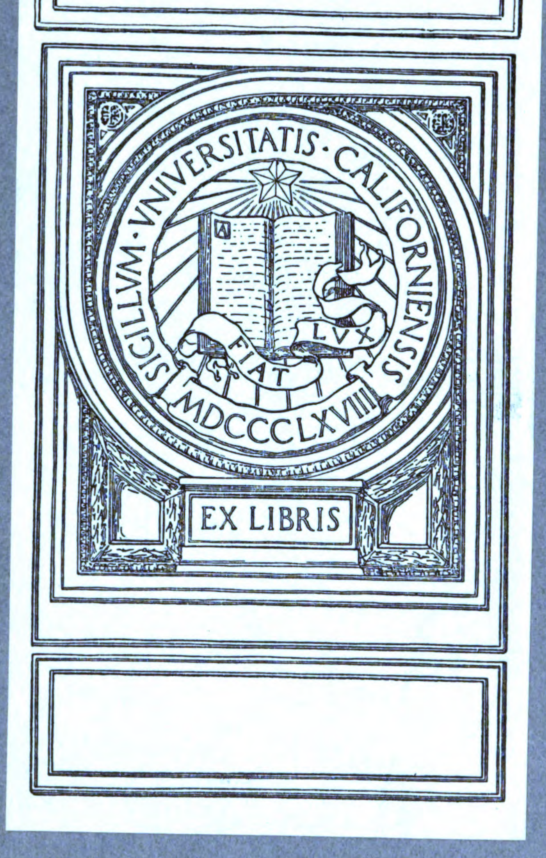

UC-NRLF
B 3 387 342


ALVMNVS BOOK FVND
SIGILLVM·VNIVERSITATIS·CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



YVES DE CHARTRES

ET

LE DROIT CANONIQUE

PAR

M. Paul FOURNIER

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

PARIS

AUX BUREAUX DE LA REVUE

5, RUE SAINT-SIMON, 5

—

1898

YVES DE CHARTRES

ET

LE DROIT CANONIQUE

PAR

M. Paul FOURNIER

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

PARIS

AUX BUREAUX DE LA REVUE

5, RUE SAINT-SIMON, 5

1898

YVES DE CHARTRES

ET LE DROIT CANONIQUE[1]

Peu de canonistes ont joui d'une réputation plus étendue que le célèbre prélat qui occupa le siège épiscopal de Chartres à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe [2]. Élève de Lanfranc à l'abbaye du Bec, où il avait été le condisciple de saint Anselme, il s'était formé de bonne heure à l'étude des lois et de la tradition de l'Église. Ainsi qu'on en peut juger d'après ses lettres, écrites au cours d'un long et laborieux épiscopat, les connaissances qu'il avait acquises dès sa jeunesse ne lui furent pas d'une médiocre utilité. Nul n'usa plus que lui des textes canoniques pour motiver, non seulement ses propres décisions, mais encore les consultations par lesquelles il répondait aux nombreuses questions que sa renommée lui attirait, tant du royaume que des pays étrangers. Aussi, édifié par son expérience personnelle sur la nécessité qui s'impose aux supérieurs ecclésiastiques de connaître le droit et les institutions de la société chrétienne, il composa lui-même des collections de

[1] Une portion de ce mémoire a été lue au Congrès scientifique international des catholiques à Fribourg, le 17 août 1897.

[2] Sans faire ici la bibliographie d'Yves de Chartres, j'indiquerai seulement quelques travaux relativement récents : A. Foucault, *Essai sur Yves de Chartres d'après sa correspondance* (Chartres, 1883, in-8) ; Lucien Merlet, *Lettres de saint Ives, évêque de Chartres, traduites et annotées* (Chartres, 1885, in-8) ; Dombrowski, *Ivo, Bischof von Chartres, sein Leben und sein Werken*, partie I (dissertations de Breslau. 1881) ; A. Sieber, *Bischof Ivo von Chartres und seine Stellung zu den Kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit* (dissertations de Konigsberg, 1885) ; Esmein, *la Question des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres* (*Bibliothèque de l'École des hautes études*, *Sciences religieuses*, I, p. 139-178, année 1889). Je citerai les écrits d'Yves de Chartres tels qu'ils sont réimprimés dans la *Patrologie latine* de Migne, CLXI et CLXII. J'ai parfois, au cours de ce travail, reproduit des fragments des lettres d'après la traduction qu'en a donnée M. Merlet.

textes qui reçurent, dès leur apparition, un très favorable accueil[1]. En réalité, l'influence d'Yves de Chartres sur le développement canonique se manifesta sous deux aspects : par l'action qu'il exerça en tant qu'homme de gouvernement et par le crédit dont jouirent les écrits qu'il légua à ses contemporains et à ses successeurs.

Je me propose dans cette étude de mettre en lumière cette influence. Aussi le présent mémoire sera-t-il naturellement divisé en deux parties. Comment Yves comprit et appliqua le droit canon, tel sera le sujet de la première. Dans la seconde, après avoir donné la liste des recueils qui doivent lui être attribués, je tâcherai de déterminer le rôle de ces recueils dans la transmission des textes et dans l'élaboration de la synthèse du droit canonique qui fut l'œuvre des générations postérieures.

PREMIÈRE PARTIE

Il est nécessaire, tout d'abord, de faire connaître les principes généraux d'après lesquels Yves entendait le droit canonique. On dira ensuite quelle fut sa ligne de conduite, non pas sur tous les points (ceci conduirait à écrire une histoire complète de son épiscopat), mais en quelques matières propres à fournir des exemples de ses dispositions d'esprit et de sa manière d'agir.

I.

Yves conçoit le droit de l'Église comme un ensemble de préceptes qui proviennent de sources très différentes.

Ces sources sont, d'après l'énumération faite par Yves lui-même, les décrétales des Pontifes romains, les canons des conciles, les règles posées par les Pères, et enfin les lois promulguées par

[1] Je me permets de renvoyer le lecteur aux études que j'ai consacrées à ces collections dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. LVII (1896), p. 645-698; t. LVIII (1897), p. 26-77, 293-326, 410-444, 629 et suiv. Yves est incontestablement l'auteur de la *Panormia;* on peut affirmer aussi qu'il est l'auteur du *Décret;* enfin il y a lieu de croire que les deux premières parties de la collection dite *Tripartita* (c'est-à-dire la collection A) ont été rédigées dans son entourage, sinon par lui.

les empereurs et les rois catholiques [1]. Ajoutez-y la coutume, qui, les textes insérés dans une lettre d'Yves et dans son *Décret* [2] en font foi, est considérée par lui comme une source du droit ecclésiastique. Mais il faut se garder de croire que toutes ces sources aient pour lui une valeur égale. Les opinions particulières des Pères, les décisions mêmes contenues dans l'Ancien Testament, doivent céder à la parole de l'Évangile [3]. Les lois des empereurs ne sauraient prévaloir contre la loi divine, pas plus que contre la loi ecclésiastique ; en effet, elles tirent leur force de la sanction que leur a conférée l'autorité de l'Église romaine [4]. La coutume ne saurait être opposée aux décrétales et aux conciles [5]. Et quant aux canons des assemblées conciliaires, même générales, il leur faut l'approbation du Pape pour devenir la loi de l'Église universelle [6] ; c'est en se fondant sur ce principe qu'Yves fait fréquemment usage des canons des VII[e] et VIII[e] conciles généraux qui ont reçu cette approbation. Sans doute ces règles éparses dans les œuvres d'Yves ne constituent pas une théorie d'ensemble qui détermine la valeur respective des sources ; mais il faut reconnaître que l'évêque de Chartres y pose les fondements de cette théorie. En tous cas, il n'hésite pas à donner une prépondérance manifeste aux décisions du pontife romain.

Ce n'était point une tâche facile que celle de chercher sa voie au milieu de cette multitude de décisions enchevêtrées les unes dans les autres, provenant d'ailleurs de sources diverses dont l'autorité était inégale, rendues à des dates qui s'échelonnent

[1] Cette énumération se trouve en tête de la préface qui précède le *Décret* et la *Panormia* d'Yves (*Patrologia latina*, CLXI, 47). Cf. lettre 189, *in fine*.

[2] *Décret*, IV, 194 et suiv. Joignez-y la lettre 184.

[3] Contre l'Évangile, « nec personalis nec epistolaris valere debet sententia (lettre 222).

[4] Quod etiam legibus saeculi cantum habemus, quas catholici reges composuerunt, et ex auctoritate romanae Ecclesiae catholicis populis servandas tradiderunt (lettre 242). Dicunt enim instituta legum Novellarum (il s'agit des Novelles de Justinien) quas commendat et servat romana Ecclesia... (lettre 280).

[5] La lettre 184 parle de la coutume « quae legi non obsistit. » Cf. *Decret*, IV, 202 et suiv.

[6] Le c. 1 de la série du pape Marcel, dans la première partie de la *Tripartita*, que je crois rédigée par Yves ou sous son influence, est ainsi résumé dans le sommaire qui la précède : *Non esse ratam sententiam provincialis synodi sine consensu Sedis Apostolicae*. Le sommaire du c. 3 de la série du pape Symmaque dans la même collection est ainsi libellé : *Non esse rata concilia sine auctoritate apostolica*.

sur une période de plus de dix siècles, s'accordant parfois fort mal quand elles ne se contredisent pas. Pour couper court à ces difficultés, Yves possède un système d'interprétation trop caractéristique pour ne point mériter d'être signalé [1].

En homme pratique, Yves se pose avant tout une question. Dans quelle limite ces lois si variées sont-elles obligatoires? Voici les quelques principes au moyen desquels il croit pouvoir donner à cette question une réponse suffisante.

D'abord, il ne faut pas considérer toutes les décisions qui se trouvent dans les règles ecclésiastiques comme engendrant, à la charge des fidèles, une obligation impérieuse. Tantôt l'Église conseille, tantôt elle tolère, tantôt elle ordonne, tantôt elle défend. L'obligation ne peut naître que de l'ordre ou de la défense. C'est en somme, sous une forme un peu différente de la forme habituelle, la vieille distinction du conseil et du précepte qu'Yves reproduit avec insistance.

Avec lui, envisageons maintenant la portion du droit qui consiste en ordres positifs ou en défenses péremptoires. Sans doute ces ordres et ces défenses sont obligatoires; mais le point important est de savoir si cette obligation est immuable. Il y a, en effet, dans l'Église chrétienne, une autorité visible et permanente; il est d'un intérêt capital de déterminer la liberté qui est laissée à cette autorité vis-à-vis des préceptes de la loi canonique.

Là-dessus Yves pose en termes très fermes le principe suivant : le droit canonique contient, à côté de préceptes contingents, des règles immuables, placées par conséquent au-dessus de l'atteinte de toute autorité. Ces règles appartiennent à deux catégories. La première est celle des préceptes, « que sanctionne la loi éternelle, » dont l'observation assure le salut, dont l'infraction entraîne la damnation, tels que ceux-ci par exemple : Vous aimerez le Seigneur Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même; ou bien encore : Honorez votre père et votre mère. La seconde catégorie est celle des défenses qui s'appliquent à des objets mauvais en eux-mêmes; ainsi :

[1] Il est développé surtout dans la préface qui se trouve en tête du *Décret* et de la *Panormia*. Cette préface a été très souvent reproduite au moyen âge, soit dans les manuscrits des collections d'Yves, soit en tête d'autres collections, soit isolément.

Vous ne tuerez point. Telle est la portion immuable de la législation de l'Église.

En dehors de ces deux catégories, les préceptes du droit ecclésiastique ne présentent aucun caractère nécessaire ; ils ne sont donc pas immuables. Cela est conforme au principe fondamental du droit canonique, d'après lequel les lois de l'Église, loin d'être en elles-mêmes leur fin, ne sont que des moyens d'assurer le salut des âmes [1]. Or la valeur de ces moyens varie suivant les époques, les contrées et les circonstances. Ainsi qu'Yves aime à le redire après Isidore de Séville [2], il ne suffit pas que les lois soient justes, il faut encore qu'elles s'harmonisent avec le siècle et le pays où l'application en doit être faite. Que si une loi cesse de présenter ces caractères, le devoir de l'autorité ecclésiastique est de remédier aux inconvénients qu'en engendrerait l'application. Pour cela elle peut recourir à deux procédés : dispenser les fidèles de l'observation de la loi, ou y substituer une loi nouvelle.

Yves s'étend peu sur le dernier de ces moyens. Il ne traite guère qu'une question qui s'y rattache, celle de savoir quel rôle appartient au Pape en tant que législateur. Sans contestation possible, Yves reconnaît au Pape le droit de prendre des mesures qui adoucissent l'application de la législation ecclésiastique antérieure, cela est une conséquence forcée de sa théorie sur le droit de dispense. Mais, en dehors de cette hypothèse, le Pape peut-il modifier les canons ou est-il obligé de les observer? La question fut agitée au temps de la querelle des investitures [3]. En général, les publicistes opposés au Saint-Siège contestèrent ce droit des Pontifes romains : chose étrange, quelques écrivains du parti papal, lorsque, à leur grand scandale, Pascal II, en concédant les investitures à Henri V, parut abandonner la tradition de Grégoire VII, ne se firent pas faute de déclarer que le Pape ne peut rien contre la tradition des saints Pères. Tel est, par l'exemple, l'enseignement de Placide de Nonantula ou de Geoffroy de Vendôme [4]. Il en sera souvent

[1] Lettre 60.
[2] Lettre 189. Cf. *Décret*, IV, 168.
[3] Cf. Mirbt, *die Publizistik im Zeitalter Gregors VII* (Leipzig, 1894, in-8), p. 554 et suiv.
[4] Voir sur ce point le texte de Geoffroy de Vendôme, *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum* (dans l'édition des *Monumenta Germaniae*), II, p. 688.

ainsi dans l'histoire ecclésiastique. Aux yeux des hommes de parti, le Pape peut tout quand il agit d'après leurs propres idées; mais, du jour où il suit une ligne de conduite qui leur déplait, aucune contradiction ne leur coûte pour restreindre ses pouvoirs et enchaîner son action.

Au premier abord, la pensée d'Yves de Chartres sur cette question semble difficile à démêler. Yves répète [1], en effet, ce que disait déjà le pape Zozime : « Changer une loi contre les décisions des Pères, c'est chose impossible, même à l'autorité de ce siège apostolique, car en nous vit l'antiquité en laquelle nous plongeons par nos racines. » Et plus loin, dans la même lettre adressée au légat Hugues de Lyon, Yves rappelle le passage de la profession de foi des Pontifes romains, contenue au *Liber Diurnus*, où le Pape s'engage à conserver la tradition qu'il tient de ses prédécesseurs. Est-ce à dire qu'il considère le Pontife romain comme incapable d'innover? Point du tout; en effet, dans la même lettre, Yves écrit en propres termes : « Je ne doute pas que, contre des excès nouveaux, il ne soit possible de faire des lois nouvelles. » D'ailleurs, quoique fort peu sympathique, on le verra plus loin, aux lois nouvelles portées par les Papes de son temps contre les investitures, il n'en contesta jamais la valeur légale. Sa pensée se résume plutôt dans une phrase qu'il emprunte à saint Grégoire : « C'est chose grave pour les prêtres que de déroger aux usages anciens. » C'est chose grave, sans doute; mais enfin, le cas échéant, ce n'est chose ni impossible ni illicite. La papauté est un pouvoir éminemment conservateur, puisqu'elle garde le dépôt d'une tradition; mais elle n'a jamais consenti à se laisser enfermer dans les liens d'un traditionalisme étroit. Grégoire VII ne cesse d'invoquer, dans ses écrits, les décisions des Pères et la tradition ecclésiastique; cependant il a revendiqué le droit de promulguer des lois nouvelles et en a usé. Yves de Chartres a bien aperçu les inconvénients qui résulteraient d'un usage immodéré du droit que possèdent les Papes de légiférer; mais,

Le *Liber de honore Ecclesiae*, de Placide de Nonantula (*ibid.*, p. 597), contient un passage qui semble plutôt restrictif du pouvoir législatif du Pontife romain. Évidemment les partisans dévoués de la réforme de Grégoire VII croient alors devoir se défier de Pascal II.

[1] Lettre 50.

à coup sûr, ce n'est pas lui qui pourrait trouver mauvais que les Papes réforment, par leurs décisions, la partie contingente de la législation ecclésiastique. On ne nie pas le droit par cela seul qu'on signale l'abus qui en peut être fait [1].

Au surplus, Yves, dans la pratique du gouvernement ecclésiastique, compte surtout, non sur la possibilité de réformes législatives, mais sur les tempéraments qui résulteront de dispenses judicieusement accordées. S'il fallait partout appliquer le droit strict, écrit Yves, « les ministres de l'Église n'auraient qu'à renoncer à leur administration et à se retirer du monde [2]. » Pour accomplir leur mission, il faut que les supérieurs puissent user largement du droit de dispense. « Il est permis, dit-il à l'archevêque de Lyon, de tempérer la sévérité des canons pour subvenir à l'utilité d'un grand nombre [3]. » Plus tard, à l'archevêque de Sens Daimbert, qu'il veut dissuader d'une stricte application de la loi ecclésiastique, Yves écrit : « En cette affaire, comme la rigueur entraînerait le danger de graves dissensions, nous croyons qu'il faut user de la dispense ; » pour appuyer son avis, il invoque certains textes, notamment un passage de saint Cyrille d'Alexandrie, et un fragment de saint Augustin, qui, d'ailleurs, reviennent souvent sous sa plume [4]. Dans une autre lettre adressée à l'archevêque de Trèves, Bruno, Yves, se fondant encore sur l'autorité de saint Cyrille d'Alexandrie, s'exprime en ces termes : « Pour refaire l'union de l'Église et du royaume, les membres du Christ doivent travailler, soit à amputer par le fer les parties gâtées, soit à panser les plaies par le remède salutaire de la dispense. » Ce serait, selon lui, une grave erreur de s'en tenir à la rigueur de la discipline ; là où la foi et la morale sont sauves, « nous devons tempérer les règles ecclésiastiques pour empêcher la ruine de la société chrétienne [5]. »

Des passages de ce genre se rencontrent presque à chaque

[1] Ainsi Yves ne nie pas le droit qui appartient au Pape de connaître des appels parce qu'il signale les abus qui peuvent être faits de ce droit. Cf. lettres 95 et 219.

[2] Lettre 190.

[3] Lettre 55.

[4] Lettre 171. On retrouve plusieurs de ces passages dans le prologue placé en tête du *Décret* et de la *Panormia*.

[5] Lettre 214.

page des lettres d'Yves; il y revient comme à un thème favori. C'est d'ailleurs à la dispense qu'il a consacré le seul exposé doctrinal qu'il ait fait d'une institution de droit canonique; la célèbre introduction, si connue des canonistes et des théologiens du moyen âge, qui précède le *Décret* et la *Panormia* (nombre de fois elle a été reproduite isolément ou placée en tête d'autres recueils), n'est autre chose qu'un traité de la dispense. Il convient de dégager les idées maîtresses dont s'est inspiré Yves en cette matière [1].

A la notion de la dispense Yves de Chartres donne la portée la plus étendue. Pour lui, il y a dispense dès que les supérieurs approuvent ou souffrent une dérogation à la loi; peu importe que cette dérogation s'applique à un cas particulier ou à un ensemble de cas, qu'elle se manifeste par une autorisation expresse ou par une tolérance tacite, enfin qu'elle ratifie un fait appartenant au passé ou légitime un fait qui se produira dans l'avenir [2]. Toutefois, en quelque circonstance que ce soit, le droit de dispenser ne s'exercera que si la dispense est motivée par une raison grave. Ce sera, par exemple, la force majeure devant laquelle il faut s'incliner, ou bien un malheur public à prévenir, un scandale à éviter, un notable avantage à obtenir pour l'Église. Si ces raisons doivent habituellement se déduire de l'intérêt collectif de la société chrétienne, Yves, à mon avis, n'écarte pas rigoureusement les motifs tirés de considérations d'ordre privé; une règle aussi tranchée conviendrait mal, d'ailleurs, à la liberté qu'il entend laisser aux prélats. Sur ce point, ses lettres attestent sa manière de voir. C'est, dit-il, selon la *qualité des personnes*,

[1] Au cours d'un travail sur l'histoire du droit de dispense (*Dispensation und Dispensationswesen*), M. Stiegler vient d'exposer en quelques pages les idées d'Yves de Chartres sur cet important sujet. Il montre comment Yves, le premier, a formulé la théorie générale du droit de dispense. Cf *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, LXXVII (1897), 3e livraison, p. 542 et suiv. Je ne puis que renvoyer le lecteur à cet intéressant mémoire. Les premières parties de la même étude (*ibid.*, p. 1-42 et 225-259) contiennent l'histoire du droit de dispense.

[2] Ce n'est pas d'ailleurs à Yves ni à son époque qu'il faut attribuer l'origine des dispenses données en vue d'un fait futur. Ces dispenses sont beaucoup plus anciennes. Là-dessus je suis pleinement de l'avis de M. Stiegler, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, LXXVII, p. 226 et suiv. Yves de Chartres n'innove nullement quand, faisant allusion aux dispenses connues plus tard sous le nom de *dispensationes ad faciendum*, il dit dans son prologue : « Potest praecedere auctoritate praesidentium diligenter deliberata dispensatio. »

l'opportunité des lieux et des temps qu'il convient d'accorder ou de refuser aux concubins la permission de contracter mariage entre eux [1]. Et ailleurs, lorsqu'il demande à Pascal II de dispenser le nouvel archevêque de Reims de l'obligation de se présenter en cour de Rome, il sollicite cette faveur *propter Ecclesiae necessitatem, deinde propter utilitatem et honestatem personae* [2]. Ce n'est pas là le langage d'un homme qui n'accorderait des dispenses que pour des motifs déduits de l'intérêt public [3].

Ce droit de dispense, Yves l'attribue non seulement au Pape, mais aux autres supérieurs ecclésiastiques, qui en useront, cela va sans dire, sous le contrôle du Pape. Que telle soit la pensée du prélat, il suffit, pour s'en convaincre, de relire la lettre précitée [4], où la faculté d'autoriser les mariages entre concubins, malgré la rigueur des canons, est laissée *in discretione rectorum;* évidemment Yves ne considère pas le droit de dispenser comme un privilège exclusif du siège romain. Si d'ailleurs, à tous ceux qui seront sollicités d'accorder des dispenses il importe de ne se décider qu'avec une grande prudence, cela importe davantage au Pape, assiégé de demandes sur lesquelles il ne possède souvent que des renseignements imparfaits. « Attendu, lui écrit Yves, que les dispenses apostoliques ne plaisent pas à tout le monde, attendu même que le droit appartenant au Saint-Siège d'accorder des dispenses est ignoré de plusieurs, il s'élève contre l'équitable dispensateur des murmures qui ne s'élèveraient pas contre le juste juge. Pesez donc vos dispenses de telle façon que, si elles font miséricorde aux méchants, elles ne fassent point grief aux bons [5].... »

Au surplus, Yves ne présente pas toute cette théorie de la dispense, sur laquelle il revient presque à chaque page de ses lettres, comme une innovation dont il serait l'auteur. La dispense remonte, à son avis, jusqu'à l'un et l'autre Testament; il montre que la discipline ecclésiastique l'a toujours connue. Cette thèse est incontestable [6]; il serait d'ailleurs intéressant

[1] Lettre 16.
[2] Lettre 250. Cf. lettre 235.
[3] En sens un peu différent, Stiegler, *op. cit.*, p. 546.
[4] Lettre 16.
[5] Lettre 210.
[6] Les considérations historiques sont surtout développées dans le prologue d'Yves. Voir l'analyse qu'en donne M. Stiegler, *op. cit.*, p. 548.

d'appliquer les règles de la critique à chacun des faits historiques concrets qu'Yves invoque pour l'appuyer dans le célèbre prologue placé en tête de ses collections. Ce qui est nouveau, c'est l'importance donnée à cette théorie, le large exposé qui en est fait, la netteté avec laquelle en sont dégagées les conséquences pratiques. Dès qu'il ne s'agit plus de prescriptions fondées sur la loi éternelle, il résulte des idées exposées par Yves que l'autorité ecclésiastique a la main libre ; pour peu qu'elle estime agir en vertu d'un juste motif, elle est en droit d'accorder la dispense.

Muni de ces théories, Yves peut à son gré recueillir des fragments canoniques. Les textes qu'il accumulera lui fourniront des arguments, mais jamais, dans le large domaine des préceptes contingents, ces textes ne s'imposeront à lui ; aucun de ces préceptes ne résistera au droit de dispense. En réalité, Yves a su ménager à son action un terrain très vaste, limité d'un côté par les principes fondamentaux du christianisme, de l'autre par le bon sens et les nécessités pratiques.

Je ne puis m'empêcher de rapprocher ces théories de celles qu'avait émises un autre homme d'Église, fait surtout pour le gouvernement, et très soucieux, comme Yves de Chartres, de sauvegarder la liberté de son action : je veux parler d'Hincmar, avec lequel Yves présente plus d'un trait de ressemblance. Sans doute, sur la valeur qu'ils attachaient aux diverses lois canoniques, le système de l'un diffère beaucoup du système de l'autre : Hincmar donne aux décrétales des Papes un rang fort inférieur à celui des canons, tandis qu'Yves attribue très certainement la prépondérance aux décisions des Papes ; Hincmar admet que le véritable droit canonique commence au concile de Nicée, tandis qu'Yves, par les Fausses Décrétales, le fait remonter aux premiers temps du christianisme. Mais, en pratique, tous deux arrivent à des résultats qui se ressemblent beaucoup : Hincmar se ménage la possibilité d'écarter les décrétales au moyen des canons ; Yves paralyse les règles rigoureuses au moyen de l'interprétation large et de la *dispensatio* qu'il réserve aux supérieurs. On trouve, dans la conduite de ces deux hommes, une grave leçon à l'adresse de ceux qui croient pourvoir à tous les besoins d'une société par des règlements écrits. Multipliez les textes, efforcez-vous de paralyser l'initiative de vos subordon-

nés ou de vos successeurs; viendra toujours un système d'interprétation qui leur permettra de reconquérir leur liberté, de se retrouver à l'aise sous la sauvegarde des principes éternels et du bon sens. A dire vrai, ce sont là les seules lois qui ne passent point. Un prélat qui, il y a quelques années encore, occupait l'un des premiers sièges de France, reconnaissait volontiers que, « dans les questions délicates, la règle était de faire trois parts : la première pour les principes, la seconde pour le bon sens, la troisième comme on peut [1]. » C'est là une règle qui n'eût point déplu à Yves de Chartres, non plus qu'à Hincmar de Reims.

Les contemporains de l'évêque de Chartres s'empressèrent d'accueillir la théorie des dispenses dont il avait présenté le premier un magistral exposé. C'est ainsi que les principes d'Yves ont inspiré la préface et les vingt premiers chapitres de l'ouvrage d'Alger de Liège, *Liber de misericordia et justitia* [2]. De même, on peut constater une parenté très étroite entre le prologue d'Yves et la lettre écrite par Pierre le Vénérable à saint Bernard pour la défense des réformes introduites au monastère de Cluny [3]. On retrouve encore les idées d'Yves dans quelques chapitres du traité de saint Bernard, *De praecepto et dispensatione* [4]. Enfin le Décret de Gratien, en maints endroits, reproduit des traits de la doctrine d'Yves de Chartres en matière de dispense. On pourrait multiplier ces observations; celles qui viennent d'être présentées attestent suffisamment l'influence de la théorie construite par Yves [5].

Sans qu'il y ait lieu d'insister davantage sur ce point, le mo-

[1] Ce mot, qui est du cardinal Caverot, a été cité par M. Charaux, *Pensées sur le bon sens*, dans les *Annales de l'université de Grenoble*, IX (1897), p. 392.

[2] *Patrologia latina*, CLXXX, c. 858 et ss.

[3] Lib. I, ép. 28, dans la *Patrologia latina*, CLXXXIX, c. 120, 151, 155 et *passim*. A certains endroits, le texte de cette lettre présente une analogie remarquable avec certains passages du prologue d'Yves.

[4] Voir notamment les chap. II et III.

[5] Les textes qui viennent d'être cités, comme ceux de Gratien, ont été mentionnés par M. Stiegler dans la suite de la dissertation indiquée ci-dessus : Cf. *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. LXXVII (1897), p. 649 669 M. Stiegler retrouve aussi la trace de l'influence d'Yves dans la lettre XXXI d'Arnoul de Lisieux (*Patrologia latina*, CCX, c. 52), dans la lettre XXII du livre II des lettres d'Hildebert de Luvardin (*Patrologia latina*, CLXXI, c. 236). Toutefois M. Stiegler (*op. cit.*, p. 656, note 3) a tort de renvoyer aussi à la lettre LIII du IIe livre du même recueil : ce document, inséré à tort dans les lettres d'Hildebert, n'est autre que la grande préface d'Yves à ses collections canoniques, où fut d'abord formulée la théorie de la dispense.

ment est venu d'étudier les solutions données par Yves à diverses questions agitées de son temps. Je chercherai les éléments de cette étude surtout dans les lettres de l'évêque de Chartres ; je m'abstiendrai, en général, d'essayer de déduire son opinion des fragments qu'il a insérés dans ces collections. En effet, comme il nous le dit lui-même, il y a admis des passages où sont rapportées des solutions discordantes [1] ; dès lors, la présence de tel ou tel fragment ne suffit pas à indiquer l'opinion personnelle d'Yves. Tout au plus peut-on conclure de l'insertion d'un certain nombre de passages relatifs au même objet qu'Yves attachait de l'importance à cet objet ; tout au plus peut-on trouver un vestige de la pensée d'Yves dans la rédaction de tel ou tel sommaire. Demander plus aux collections canoniques d'Yves, c'est leur demander ce qu'elles ne peuvent pas donner [2], et courir de plein gré au-devant des erreurs.

II.

Il convient, en premier lieu, de montrer la conduite suivie par Yves dans la querelle qui, de son temps, a profondément troublé les relations de l'Église et de l'État : on devine qu'il s'agit de la querelle des investitures [3].

Essayons d'abord de déterminer les dispositions qu'Yves apportait lorsqu'il s'agissait de résoudre les questions sur lesquelles les deux pouvoirs étaient en conflit. Ses lettres nous attestent les idées qu'il s'était faites sur la situation respective de l'Église et de l'État. En théorie, il se prononce nettement pour la supériorité de l'Église. « Comme le sens animal, écrit-il au roi d'Angleterre Henri Ier, doit être subordonné à la raison, de même la puissance terrestre doit être soumise au gouvernement ecclésiastique. De même que le corps ne peut rien s'il n'est régi par l'âme, de même le pouvoir temporel ne peut rien

[1] Voir le début de la préface imprimée en tête du *Décret*.

[2] J'en excepte les sommaires des deux premières parties de la *Tripartita* (collection A) qui me paraissent souvent marqués d'un caractère très personnel.

[3] La conduite d'Yves de Chartres à propos des investitures a été étudiée dans le très intéressant mémoire, cité plus haut, de mon savant collègue M. Esmein. Si j'en reprends ici l'étude, c'est parce qu'elle présente l'application la plus frappante qu'ait faite Yves de Chartres des principes exposés ci-dessus.

s'il ne se laisse éclairer et diriger par la doctrine de l'Église. Et de même que le royaume du corps est en paix quand la chair ne résiste plus à l'esprit, de même les royaumes du monde obéissent en paix à leurs maîtres quand nul n'essaie d'y résister au royaume de Dieu. Pensez-y; comprenez que vous êtes le serviteur des serviteurs de Dieu et non leur maître, leur protecteur et non leur possesseur [1]. » Voilà des paroles non équivoques, que n'eût pas répudiées le plus avancé des partisans de Grégoire VII s'il eût voulu établir la subordination absolue du pouvoir civil au pouvoir religieux. Mais, un peu plus haut, dans la même lettre, vous retrouverez cette idée chère à Yves, plus d'une fois mise en lumière dans ses collections canoniques [2] comme dans sa correspondance : « Il ne saurait y avoir de bon gouvernement là où il n'y a pas union entre la royauté et le sacerdoce. » Ailleurs, dans une lettre à l'archevêque Bruno de Trèves [3], Yves déplore les conséquences de la querelle qui divise les deux pouvoirs : « Nous voyons, dit-il, la discorde entre le trône et l'autel, ces deux puissants piliers sur lesquels reposait principalement le tabernacle de Dieu, de façon qu'il pût résister au choc des tempêtes et des ouragans. » Enfin, dans une lettre adressée à Pascal II vers la fin de 1113 [4], afin de maintenir sur un point d'administration locale la bonne entente entre la Papauté et le gouvernement du roi Louis le Gros, Yves écrit ces lignes : « Le roi de France, prince d'une nature droite, s'est toujours montré dévoué à l'Église de Dieu et bienveillant pour le Siège apostolique ; nous vous demandons d'éviter toute surprise, de ne céder à aucun conseil qui puisse vous faire perdre sa bienveillance. Car, Votre Paternité le sait bien, quand le trône et l'autel sont unis, le monde est bien gouverné ; l'Église produit, non seulement des fleurs, mais des fruits de salut. » La pensée d'Yves, telle qu'elle se dégage de ces passages, est bien claire. Sans doute, en théorie, les conflits entre les deux pouvoirs pourraient être, en plus d'un cas, résolus par une décision de l'Église, à laquelle l'État serait tenu d'obéir; mais en fait, le mieux pour

[1] Lettre 106.
[2] Elle est exprimée dans plusieurs sommaires de la première partie de la collection A (j'appelle ainsi les deux premières parties de la *Tripartita*).
[3] Lettre 214.
[4] Lettre 238.

l'un et l'autre pouvoir est d'éviter, par une entente honorable, l'application toujours délicate de ces principes ; la sagesse leur commande de ne point reculer devant des sacrifices mutuels pour établir et conserver cette entente. C'était autrefois la pensée d'Hincmar ; pendant des siècles, ce sera celle de nombreux membres de l'épiscopat français, qui ne sépareront pas leur dévouement à la monarchie de leur dévouement à l'Église. Elle trouvera son expression dans le fameux dicton, qui exprime une des idées fondamentales de l'ancienne société française :

Mariage est de bon devis
De l'Église et des fleurs de lis.

C'est animé de ces dispositions traditionnelles qu'Yves de Chartres aborde l'étude des délicats problèmes soulevés par la politique de Grégoire VII à l'endroit des investitures.

Il est arrivé à nombre d'esprits cultivés de ne point comprendre exactement la véritable portée de cette querelle, qui mit le feu à la chrétienté. La faute en est pour beaucoup à la polémique des hommes du XIIe et du XIIIe siècle, qui, comme il arrive trop souvent en pareil cas, a accumulé des nuages assez épais pour obscurcir les notions les plus simples. Pour se rendre compte de la situation qui souleva les protestations de Grégoire VII et du parti réformateur, on doit se rappeler tout d'abord que, dès l'époque carolingienne, un régime s'était généralisé d'après lequel la plupart des églises rurales étaient soumises à la propriété privée [1]. Sur un grand domaine s'élève une église, qui en est l'accessoire, tout comme le moulin, le four ou la brasserie ; le propriétaire ne répugne nullement à l'idée de tirer un profit pécuniaire de cette église qui lui appartient, comme il tire des bénéfices de son moulin, de son four ou de sa brasserie. Peu à peu cette idée dangereuse de l'appropriation des églises s'était, au XIe siècle, étendue à nombre d'églises cathédrales. Alors le roi ou le seigneur affecte, en beaucoup de cas, de se croire le propriétaire de l'évêché, dont il dispose comme

[1] Je signale en passant sur ce point les récentes publications de M. Ulrich Stutz : *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III*, t. I (Berlin, 1895, in-8) ; et *die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanisches Kirchenrechtes* (Berlin, 1895, in-8). Cf. *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, t. XXI (1897), p. 486-506.

d'un bien lui appartenant, en le concédant en bénéfice ; ainsi les propriétaires des temps carolingiens disposaient des paroisses de campagnes. Or l'investiture est précisément l'acte juridique par lequel le propriétaire d'une église la confie, à titre de bénéfice, à l'ecclésiastique qui doit la desservir ; elle est donc la manifestation du droit de propriété que revendique le seigneur ou le roi. Suivant les habitudes du droit germanique, cette investiture se fait par le moyen d'un symbole; il se trouve que le symbole en usage, lorsqu'il s'agit d'évêchés, est naturellement la crosse et l'anneau. En fait, le plus souvent, lorsqu'un évêché est vacant, voici comment les choses se passent. Directement ou indirectement le roi ou le seigneur choisit le nouvel évêque, parfois en s'inspirant de considérations fort étrangères à celles du plus grand bien de l'Église et des âmes; puis il lui accorde l'investiture en lui remettant la crosse et l'anneau. Désormais, au point de vue temporel, l'élu est maître de son évêché ; il ne lui manque plus que la consécration, qui lui permettra d'accomplir les fonctions spirituelles de l'ordre épiscopal. Pour l'obtenir, il s'adressera au métropolitain et aux évêques de la province, qui, en général, ne pourront ou ne voudront courir les risques d'un grave conflit en refusant leur concours ; d'ailleurs les rigoristes n'auraient le plus souvent, pour faire taire leurs scrupules, qu'à se rappeler les circonstances de leur propre nomination. Ainsi la consécration interviendra en dernier lieu, comme une cérémonie accessoire. Pour les masses, l'évêque est fait quand le maître qui l'a choisi à son gré lui a remis la crosse et l'anneau : remarquez que pour augmenter la confusion, la crosse, bâton du pasteur, et l'anneau, marque de la fidélité qu'il doit à son Église, sont surtout les symboles du pouvoir spirituel de l'évêque. En réalité, un tel régime est organisé pour répandre partout l'impression que le prince fait l'évêque et lui communique ses pouvoirs spirituels et temporels : les esprits grossiers finiront par ne voir, dans la consécration conférée par le métropolitain, qu'un acte de pure forme, conséquence nécessaire et complément de l'investiture accordée par le souverain [1].

A la vérité, il faut remarquer que pour nombre d'églises épis-

[1] Voir sur ce point les vues indiquées dans les premières pages de l'ouvrage de M. E. Bernheim : *Zur Geschichte des Wormser Concordates* (Göttingen, 1878).

copales, notamment dans les pays d'Empire, le prince était un bienfaiteur qui leur avait concédé ou confirmé par ses diplômes la propriété d'une partie de leurs biens, ou, plus souvent, la jouissance de certains droits régaliens. Cette considération explique dans une certaine mesure les prétentions des souverains à diriger le choix des évêques; mais elle ne saurait rendre une raison suffisante de l'évolution par laquelle les puissants du monde en vinrent à se conduire comme propriétaires des églises. Or ce prétendu droit de propriété, qui des plus humbles paroisses rurales s'était étendu aux évêchés les plus illustres, entraînait comme conséquence logique la subordination absolue des églises à leurs maîtres laïques; ceux-ci, s'accommodant fort bien de cette idée, s'arrangeaient pour tirer de leur droit sur les églises des avantages pécuniaires, soit en vendant leur choix, soit en se réservant une part des bénéfices que l'église procurait. Ainsi la simonie était la conséquence inévitable de ce régime, qui avait fait de l'Église chrétienne comme une immense exploitation au profit des rois, des seigneurs, des propriétaires fonciers et de leurs créatures. La cause du mal était le droit que s'arrogeaient, sur les églises, les princes séculiers qui s'en disaient propriétaires. Or, ce droit de propriété se manifestait surtout par l'investiture. Pour attaquer le mal par la racine, Grégoire VII s'en prit à l'investiture; restreignant d'abord son action aux églises les plus importantes, il défendit formellement aux évêques élus de l'accepter des mains des séculiers.

Cette réforme, à elle seule, n'eût pas suffi à atteindre le but désiré. L'avantage n'est pas considérable d'exclure le prince ou le seigneur du droit d'accorder l'investiture, s'il exerce sur la désignation de l'évêque une influence prépondérante. Or Grégoire VII, loin de songer, comme on l'a dit à tort [1], à se rendre maître de la désignation des évêques, entend rétablir autant qu'il le pourra la vieille élection canonique par le clergé et le peuple; l'important est d'en assurer la liberté. Aussi renouvelle-t-il un canon du huitième concile général frappant de censure les princes qui s'immiscent dans les élections. En outre, pour mieux barrer le chemin à toute influence illégitime, le Pape interdit aux évêques

[1] Cette opinion erronée a été récemment indiquée dans le livre, d'ailleurs fort intéressant, de M. Mirbt : *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII* (Leipzig, 1894), p. 499.

élus de prêter aux princes et aux seigneurs le serment féodal d'hommage. De Grégoire VII à Pascal II se développe un ensemble de mesures tendant à empêcher les puissants du siècle de désigner les évêques, de les investir de leurs sièges et d'en faire leurs hommes liges. Ainsi les Papes espèrent affranchir l'Église du fardeau que fait peser sur elle la domination des séculiers, et lui rendre en même temps la liberté de son patrimoine, que les grands de la terre ne cessent de distraire de son affectation sacrée, pour l'exploiter au gré de leurs intérêts et de leurs convoitises.

Ces mesures radicales devaient se heurter en France à des traditions très anciennes. Il y avait longtemps que les rois francs avaient commencé de jouer un rôle, souvent décisif, dans les élections épiscopales. Sans doute, en théorie, l'autorité qu'ils avaient assumée était une usurpation ; mais les siècles, passant sur cette usurpation, en avaient atténué l'injustice, tandis que la situation de protecteurs et de bienfaiteurs de l'Église, prise par les Carolingiens, l'avait, dans une certaine mesure, expliquée et consacrée. Sous les premiers Capétiens, l'union était devenue plus étroite encore entre le clergé et la couronne; en même temps les rois avaient continué d'exercer leur influence sur les élections, pratiqué sans scrupule l'investiture par la crosse, et exigé des nouveaux évêques un serment de fidélité. Tel était l'état des choses quand Yves de Chartres dut se préoccuper des antinomies qui existaient entre la politique suivie en France et la législation des Papes réformateurs.

Personnellement, sa situation était inattaquable à tous les points de vue. Sans doute l'investiture royale lui avait été conférée par la crosse ; mais, comme les partisans de son prédécesseur, déposé pour ses méfaits, l'avaient accueilli par une violente opposition, Yves s'en était allé à la cour d'Urbain II, qui avait approuvé son élection [1] et lui avait donné la consécration épiscopale. L'évêque de Chartres n'avait donc rien à craindre pour lui-même; aucun parti n'était en mesure de contester la régularité de son accession au siège épiscopal de Chartres.

[1] Il ne fut pas le seul à agir ainsi, comme l'indique un passage de sa lettre 236.

2

Aucune considération personnelle ne devait peser sur son opinion.

Sur un point, sa doctrine est parfaitement nette. S'il arrive que les laïques qui confèrent l'investiture ou les clercs qui la reçoivent s'imaginent qu'elle communique les pouvoirs spirituels, ils doivent être sans hésitation déclarés hérétiques, non point, dit Yves, à cause de l'investiture elle-même, mais à cause de « leur croyance diabolique [1]. » Une telle question ne pouvait pas, en effet, être discutée par un théologien aussi expérimenté qu'Yves ; c'est seulement quant à leurs effets temporels [2] que les investitures avaient quelque chance d'être défendues avec succès. De cette opinion parfaitement juste l'évêque de Chartres aurait dû déduire une conclusion à laquelle il est étonnant qu'il ne soit point arrivé. Si l'on pouvait dire avec quelque apparence de vraisemblance que l'investiture est un moyen de transmettre l'autorité spirituelle, cela tenait en partie à ce qu'elle se faisait habituellement par la crosse et l'anneau, emblèmes de cette autorité. Aussi plusieurs contemporains d'Yves, amis des solutions moyennes, crurent-ils avec raison que, pour amener l'Église à tolérer dans une certaine mesure l'usage des investitures, il fallait avant tout répudier ces emblèmes. Il eût été naturel qu'Yves s'associât à eux. En réalité, il est demeuré indifférent à cette question, importante quoiqu'elle ne concernât qu'une forme extérieure : « Que l'investiture, écrit-il, se fasse par la main, par un signe, par la parole, par la crosse, qu'importe, puisque les rois ne prétendent conférer aucun pouvoir spirituel [3]. » On aurait pu lui répondre que, si pure que fût l'intention des rois, il fallait qu'ils ne se donnassent point l'apparence de faire un acte contraire à cette intention.

Envisageant uniquement les investitures qui n'ont aucune prétention à produire un effet spirituel, Yves se refuse à les

[1] Lettre 236, *in fine*.

[2] Yves, en plus d'un passage de ses lettres (cf. lettres 60 et 171 par exemple), reconnait que les églises, pour leurs biens temporels, dépendent des rois.

[3] Lettre 60. Yves s'y exprime ainsi : « Quae concesso sive fiat manu, sive nutu, sive lingua, sive virga, quid refert, cum reges nihil spiritualе se dare intendant ? » Cf. lettre 236. Un passage analogue à celui de la lettre 60 se trouve dans un traité publié par un auteur inconnu, plus de dix ans après la date de cette lettre, vers 1109 : voir le *Tractatus de investitura episcoporum* (*Libelli de lite*, II, p. 501). Le mot *virga* y a été remplacé par le mot *baculus ;* ces deux mots signifient la crosse épicopale.

considérer comme contraires aux principes immuables de la foi et de la morale. Jamais il n'exprima cette opinion, qui fut toujours la sienne, en termes plus clairs que dans une lettre qu'il écrivit en 1111 [1], après les concessions passagères que fit Pascal II à Henri V. Yves y soutient avec véhémence qu'en cette matière la foi n'est pas engagée; un chrétien ne saurait, de l'avis d'Yves, tomber dans l'hérésie par le seul fait d'avoir donné ou reçu l'investiture. Cette affirmation n'était pas inutile, la doctrine adverse étant enseignée par un parti extrême dont les écrits étaient assez répandus, notamment par Geoffroy de Vendôme en France, par Bruno de Segni et Placide de Nonantula en Italie. Or, si cette doctrine avait reçu l'assentiment général, il fût devenu impossible de songer à concilier les deux puissances rivales, désormais séparées par un différend de principes, c'est-à-dire par un infranchissable abime. De toutes ses forces, Yves s'attache à maintenir aux lois contraires aux investitures le caractère contingent qu'il leur a attribué; ainsi ces lois pourront toujours être écartées, soit par une volonté nouvelle du législateur, soit par une de ces dispenses qui sont si chères à l'évêque de Chartres et qui effraient Geoffroy de Vendôme. « Quand une mesure, dit Yves, n'est pas sanctionnée par la loi éternelle, quand elle n'a été instituée ou prohibée que pour l'honneur ou dans l'intérêt de l'Église, si l'on en suspend momentanément l'exécution pour les mêmes motifs qui l'ont fait adopter, ce n'est pas là une violation condamnable des lois de l'Église, mais un usage très salutaire du droit de dispenser (*saluberrima dispensatio*). Faute de prendre garde à ces nécessités, des esprits trop légers portent sur la question un jugement prématuré, sans comprendre la différence qui existe entre les lois immuables et les lois susceptibles d'être modifiées [2]. »

Ainsi, pour Yves de Chartres, les lois de Grégoire VII et de ses successeurs sur les investitures ne sont la conséquence nécessaire d'aucun principe essentiel du christianisme. Aussi le prélat, bien placé pour apprécier les embarras qu'elles engendrent, n'est nullement reconnaissant aux Papes d'avoir ouvert

[1] Lettre 236.
[2] Lettre 236.

cette délicate question. Dans une de ses lettres, après avoir exposé au légat du Saint-Siège, Hugues de Lyon, les difficultés d'application que soulevait la législation nouvelle, il ajoute : « Je ne dis pas cela pour lever la tête contre le Siège apostolique, ni pour faire opposition à ses décrets salutaires, ni pour critiquer les opinions de personnes meilleures que moi, si ces opinions s'appuient sur des raisons graves ou des textes évidents des anciens Pères. Mais je voudrais, avec bien d'autres dont les sentiments sont pieux comme les miens, que les chefs de l'Église romaine, semblables à d'habiles médecins, s'appliquassent à guérir les maladies les plus graves. Ils ne s'exposeraient point ainsi aux railleries de leurs détracteurs qui leur disent : « Vous reculez devant un moucheron, et vous avalez un « chameau. Vous levez la dîme sur la menthe et la rue, sur le « cumin et le fenouil, et vous abandonnez les préceptes les plus « graves de la loi. » Ne voyons-nous pas, par tout le monde, s'étaler au grand jour les désordres et les crimes? Or vous ne prenez pas la faux de la justice pour les réprimer [1]. » Évidemment, ou ces phrases n'ont pas de sens, ou elles signifient que la cour romaine eût pu utilement s'occuper d'une tâche plus importante, au gré d'Yves, que celle de condamner les investitures.

Mais il faut se garder de méconnaître la pensée d'Yves. Si l'investiture ne constitue pas une violation directe des principes éternels, elle n'en est pas moins un mal, car elle est une atteinte à la liberté de l'Église. Il ne convient pas plus d'exagérer ce mal que de le nier. A l'abbé de Saint-Jean-d'Angély Yves écrit, vers 1111, qu'il tient pour schismatique (il ne dit pas hérétique) l'opinion de ceux qui défendent encore les investitures après les décisions des papes Grégoire VII et Urbain II [2]. Évidemment Yves supprimerait volontiers l'usage des investitures, à la condition que ce résultat pût être atteint sans des sacrifices disproportionnés au but. « Si cet abus, dit-il, peut être détruit sans causer de schisme, qu'on le détruise ; sinon, qu'on se contente d'une discrète protestation [3]. » Ce n'est pas la peine, à son avis, d'engager une campagne à fond contre le pouvoir séculier, au risque de troubler profondément la paix du monde

[1] Lettre 60.
[2] Lettre 233.
[3] Lettre 236, *circa finem*.

chrétien, pour essayer de faire disparaître un usage qui n'est pas en contradiction directe avec les principes fondamentaux de la société chrétienne. Et il revient à son idée favorite : bien mieux vaudrait-il user en pareil cas de ce droit de dispenser, dont l'Église a si souvent l'occasion de faire emploi.

Dans les quelques hypothèses où Yves dut prendre parti, il se laissa guider par ces idées. En 1101, l'archevêque de Reims se refuse à sacrer l'évêque élu de Beauvais, Gualon, auquel Yves portait un très vif intérêt. Le motif de ce refus, c'est que le roi se montre nettement hostile au candidat, soupçonné d'être trop étroitement lié à l'évêque de Chartres, alors en opposition avec le souverain, dont il condamne l'union avec Bertrade; évidemment Gualon n'a aucune espèce de chance d'obtenir l'investiture royale. Yves, après avoir rappelé les prescriptions canoniques qui assurent, contre l'influence des princes, l'indépendance des élections, exhorte instamment l'archevêque à procéder au sacre de l'élu; le roi fera ensuite ce qu'il voudra. « Que Dieu ait d'abord dans son Église ce qui lui appartient; les rois auront ensuite (*posteriori ordine*) ce qui leur est accordé par Dieu [1]. » Ces derniers mots font sans doute allusion à l'investiture réduite à ses effets temporels ; visiblement, Yves relègue ici l'investiture royale à l'époque où elle a le moins de portée, non seulement après l'élection, mais après la consécration. D'ailleurs, même dans ces conditions, qui sont les moins favorables, le droit que s'arroge le roi est encore assez efficace, car, faute d'obtenir l'investiture, Gualon, quoique consacré, ne put jamais prendre possession de l'évêché de Beauvais. Quelques années auparavant, en 1097, Daimbert, archevêque élu de Sens, avait (au moins le bruit en courait) accepté de Philippe I[er] l'investiture de son siège. Yves, à qui appartenait la mission de sacrer son métropolitain, reçut du légat du Saint-Siège, l'archevêque Hugues de Lyon, la défense de procéder au sacre ; un des motifs invoqués par Hugues était précisément l'investiture royale, qui, conférée à Daimbert, le plaçait en contradiction avec les lois ecclésiastiques. Yves, se conformant à l'ordre reçu, sursit à la consécration; mais il se mit en devoir de faire entendre au légat qu'à son avis le mieux eût été, par une dispense peut-être tacite,

[1] Lettre 104.

de fermer les yeux sur cette violation des récents décrets des Pontifes romains. Ainsi, par tolérance, Yves ne se fût pas scandalisé de l'investiture reçue par Daimbert postérieurement à son élection, mais avant sa consécration; il ne faut pas se dissimuler qu'Yves en cette circonstance se montra moins sévère qu'à propos de l'élection de Beauvais [1]. Enfin, en 1109, deux rivaux se disputaient depuis plusieurs années le siège archiépiscopal de Reims : Gervais, protégé du roi Philippe Ier, et Raoul le Verd, désigné par Pascal II. Louis le Gros, après être monté sur le trône, crut bon de mettre un terme à ce conflit; abandonnant Gervais, la créature de son père, il assura le triomphe définitif de Raoul. Toutefois, à son adhésion le roi avait mis une condition : Raoul lui prêterait le serment de fidélité que les rois ses prédécesseurs avaient coutume d'exiger des archevêques de Reims. C'était là une exigence contraire aux décisions du concile de Clermont et de Pascal II [2]; cependant Yves de Chartres qui, en sa qualité de partisan dévoué de Raoul, avait pris une part très active à toutes les négociations, estima que le plus sage était de donner satisfaction au roi. Il faut voir comment il s'en excusa auprès du Pape :

Encore que la rigueur des lois ecclésiastiques le rendît illicite, de l'avis et par le conseil de tous les grands de la cour, ce serment a été prêté, parce qu'il était utile au rétablissement de la paix de l'Église et de la concorde fraternelle. La plénitude de la loi est la charité; or, nous croyons avoir obéi aux lois en consommant l'œuvre de la charité. Nous supplions donc à genoux votre indulgence paternelle de nous pardonner au nom de ce même esprit de charité et de paix, vous souvenant que ce n'est pas la loi éternelle qui condamne ce serment, mais une défense faite par les supérieurs ecclésiastiques à seule fin d'assurer la liberté de l'Église. Pour punir ce que vos fils ont fait d'irrégulier parce que les circonstances le leur faisaient croire utile, que Votre Paternité se contente du verbe pour verge et pour supplice de leurs supplications. Car si l'autorité apostolique veut juger avec rigueur tous les cas où nous sommes forcés d'user d'une condescendance salutaire, il faudra que presque tous les ministres de la religion renoncent à leur gouvernement ou quittent le monde.... Il faut parfois céder à la nécessité des temps; c'est ce qu'enseignent les su-

[1] Lettre 60.
[2] Concile de Clermont, c. 17. Lettre de Pascal II dans la *Patrologia latina*, CLXIII, p. 91. Cf. Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, n° 5909.

blimes préceptes du Siège apostolique et l'autorité de tous les auteurs orthodoxes; car, quand le salut des peuples est en jeu, on doit adoucir la sévérité des canons et apporter une charité sincère à la guérison des maladies mortelles [1].

Toute la politique ecclésiastique d'Yves de Chartres tient en ces lignes. Cette politique qui, par l'importance qu'elle accorde à l'usage des dispenses, laisse la porte ouverte aux transactions, est critiquée par Geoffroy de Vendôme, dans certains passages où il semble viser les écrits d'Yves de Chartres [2]; c'est à elle aussi que le légat Hugues de Lyon, qui l'expose inexactement, adresse l'accusation d'hérésie [3]. Une fois de plus dans l'histoire de l'Église, une polémique ardente devait fournir l'occasion d'appréciations injustes et de qualifications violentes. Yves n'a peut-être pas compris toute la portée de la lutte engagée par Grégoire VII contre les investitures; peut-être, en un moment où l'enjeu de la partie était la liberté de l'Église universelle, a-t-il trop visiblement blâmé l'action du chef de l'Église et de ceux qui le suivaient. En tout cas, il était sincère et désintéressé. La meilleure preuve qu'il en ait donnée résulte de son attitude dans les controverses que soulevèrent, de son temps, les élections épiscopales.

Sans doute Yves ne refuse pas absolument au roi le droit d'exercer son influence sur ces élections. Mais, à coup sûr, il ne veut pas que cette influence enlève aux électeurs la liberté de leur choix; il condamne sévèrement les violences ou les manœuvres simoniaques que le roi emploierait pour arriver à ce résultat. Qu'il s'agisse de Paris, d'Orléans, de Beauvais, sa pensée est toujours la même; une désignation arrachée aux électeurs par la pression du roi devrait être tenue pour nulle [4]. Et, là-dessus, Yves ne manque pas d'arguments : il renvoie les Capétiens à l'exemple des Carolingiens et invoque volontiers le canon du huitième concile général sur la liberté des élections, « canon que l'Église romaine approuve et entoure de vénération [5] ». Il

[1] Lettre 190.
[2] Voir dans les *Monumenta Germaniae* (*Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, II) les divers *libelli* de Geoffroy de Vendôme, notamment le *libellus V* (p. 693), où il est traité de l'usage des dispenses.
[3] Lettre 257.
[4] Voyez les lettres 27, 43, 54, 66, 68, 87, 102, 138, 157, et *passim*.
[5] Lettre 102.

est impossible de lire la correspondance d'Yves sans être frappé de cette idée : Yves tient essentiellement à ce que les évêques soient librement désignés par les électeurs. Le roi possède de son côté l'influence de fait; Yves trouve vraisemblablement que cela lui suffit bien. Si, ce qui est incertain, il lui reconnaît le droit de concourir à l'élection, Yves n'en fait pas mention expresse, le droit du roi et celui des électeurs étant sans doute, à son avis, de ceux qui ne s'entendent jamais mieux que dans le silence. En somme, Yves considère que deux actes sont essentiels à la création d'un évêque : la libre élection et la consécration; un troisième acte peut raisonnablement être toléré s'il ne détruit pas la liberté des électeurs : l'investiture royale, pourvu qu'il soit bien entendu que cette investiture ne produit d'effets que pour le temporel.

Si Yves de Chartres a pris dans la lutte une position moyenne, il faut reconnaître qu'il y était poussé, non seulement par son propre tempérament, mais par les aspirations de ses contemporains. Au début du XIIe siècle, il y avait vingt-cinq ans que durait en Europe la querelle soulevée par la question des investitures; les ardeurs des premiers temps de la lutte étaient éteintes; en présence des tristes résultats de la guerre que se faisaient les deux pouvoirs, beaucoup d'âmes aspiraient ardemment à la paix. Cette tendance se manifeste alors jusque dans les écrits des partisans acharnés de l'Église ou de l'État; chacun y fait à ses adversaires des concessions qui eussent étonné au début de la querelle [1]. Puis, la discussion des questions controversées n'est pas sans avoir produit quelque lumière; des distinctions sont maintenant admises que la génération précédente eût moins facilement accueillies; il est reconnu, par exemple, qu'on peut restreindre les effets de l'investiture accordée par les laïques au domaine des choses purement temporelles. C'est là une idée dont est pénétré Yves de Chartres ; elle devait faire son chemin parmi ses contemporains.

Yves, qui la mit en lumière, n'a pas peu contribué à préparer le terrain où devait se faire la rencontre entre les deux pouvoirs. Il me paraît d'ailleurs injuste de l'accuser de faiblesse parce qu'il n'a pas traité comme une hérésie l'usage des investitures

[1] Sur cet état d'esprit, cf. Mirbt, *op. cit.*, p. 530 et suiv.

réduites à des effets temporels : qui, sur ce point, voudrait justifier sa mémoire, trouverait un argument péremptoire dans les clauses du concordat de Worms, par lequel, peu d'années après sa mort, se termina la lutte entre l'Empire et la Papauté. decisive

III.

La preuve par le jugement de Dieu (j'entends par ces mots l'ordalie et le duel judiciaire) s'est, après les invasions, répandue dans tous les royaumes élevés sur les débris de l'Empire romain [1]. Partout où vont les barbares, ils portent avec eux cette coutume; elle est en usage en Angleterre comme dans l'Italie lombarde; elle forme le droit commun de l'Empire franc tout entier. Seuls y échappent les rares contrées où se conserve l'usage de la loi romaine : ainsi Rome au xe siècle, et les pays d'Occident soumis à l'influence byzantine. Ce grand succès du jugement de Dieu n'est pas sans nous étonner; supposer, en effet, que la Providence se tient constamment à la disposition des juges, pour leur révéler la vérité, dans chaque espèce où elle est douteuse, au prix d'un miracle opéré à première réquisition du juge embarrassé, c'est enfreindre directement la grande règle chrétienne : Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu. — Et cependant, non seulement les laïques chrétiens, mais encore les membres du clergé pratiquent les épreuves judiciaires ; les tribunaux ecclésiastiques les admettent, et, en plus d'un cas, les conciles régionaux ou locaux les prescrivent. Tel est le spectacle que nous offre l'Europe chrétienne depuis les invasions jusqu'au xiie siècle.

Comment expliquer cette antinomie entre un usage universellement reçu et l'enseignement chrétien? Comment justifier l'attitude de l'Église? Ce n'est pas la tâche que je me propose d'accomplir ici. Au surplus, cette étude a été déjà faite et bien faite; nul n'a oublié le beau mémoire que présentait, il y a quatre ans, sur ce sujet le R. P. de Smedt au Congrès scientifique de Bruxelles [2]. Mon dessein se borne uniquement à déga-

[1] Sur cette institution, on connait le livre de M. Federico Patetta, *Le Ordalie* (Turin, 1890, in-8).
[2] *Le Duel judiciaire et l'Église*, mémoire publié dans les *Études religieu-*

ger l'attitude d'Yves de Chartres vis-à-vis du système de preuves introduit dans le monde par l'influence barbare.

Au temps d'Yves, le jugement de Dieu était encore, en Occident, admis par une pratique à peu près universelle. Toutefois, depuis longtemps, des protestations s'étaient élevées du sein de l'Église contre cette pratique. C'est d'abord la voix de saint Avit qui se fait entendre, au commencement du VIe siècle, puis, au IXe siècle, celle de l'archevêque de Lyon, Agobard, dont l'impulsion paraît avoir entraîné le concile des trois provinces de Lyon, Vienne et Arles, tenu en 855 à Valence en Dauphiné [1]. Vers le même temps, les rédacteurs des compilations pseudo-isidoriennes travaillent à rétablir, à l'usage du clergé, la procédure accusatoire avec le système de preuves du droit romain. Malheureusement, les esprits qu'avaient émus les réclamations d'une partie du clergé de l'empire franc purent bientôt se rassurer en lisant les écrits où Hincmar, inspiré par une tendance trop étroitement conservatrice, prenait ouvertement la défense des ordalies. Depuis lors, le silence semble s'être fait sur cette question dans l'Église franque; en revanche, les Papes, à diverses reprises, ont formellement réprouvé l'usage du jugement de Dieu [2].

Nicolas Ier condamne le combat singulier, qui lui semble ne pouvoir être considéré comme un procédé loyal, mais comme un moyen de tenter Dieu [3]. Étienne V, vingt ans plus tard, répondant à l'évêque de Mayence, déclare que les épreuves du fer rouge ou de l'eau bouillante ne doivent pas être employées pour arracher un aveu à qui que ce soit; il faut, ajoute-t-il, « se garder de suppléer témérairement, par des pratiques superstitieuses, à ce qui n'a pas été réglé par l'autorité des saints Pères. »

ses, etc., du 11 janvier 1895, et dans le *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques* (*Bruxelles*), *Sciences historiques*, p. 233 et suiv.

[1] La condamnation portée par ce concile est dirigée contre le duel judiciaire.

[2] Une tradition s'est répandue d'après laquelle la preuve par l'eau froide aurait été sanctionnée par un acte du pape Eugène II et de l'empereur Louis le Pieux. Cette tradition ne repose sur aucune base certaine (cf. Patetta. *op. cit.*, p. 344). Il faut écarter aussi, comme apocryphes, deux lettres de Nicolas Ier et deux lettres de Jean VIII qui approuvent le jugement de Dieu : là-dessus je renvoie encore à l'ouvrage précité de M. Patetta, p. 342-352.

[3] *Patrologia latina*, CXIX, c. 1143. Ce texte a passé dans toutes les collections canoniques, depuis Reginon jusqu'à Gratien, C. 2, Q. 5, c. 22.

Selon lui, la vraie preuve au criminel se fait par l'aveu ou par les témoins [1]. Enfin, dans la seconde moitié du XIe siècle, Alexandre II, interrogé par l'évêque de Côme, émet une appréciation absolument défavorable aux ordalies, dont il défend sévèrement l'usage dans un procès concernant un prêtre. S'il ne se présente point d'accusateur, qu'on rétablisse ce prêtre dans sa situation antérieure; mais en aucun cas qu'on ne lui inflige, conformément à un usage « que ne sanctionne aucune loi canonique », l'obligation de se justifier par l'épreuve de l'eau froide ou par toute autre « invention populaire [2] ».

De ces trois décisions, qui, rapprochées, constituent un ensemble décisif contre le jugement de Dieu, la première, celle de Nicolas Ier, était en circulation depuis longtemps. Les deux autres, qui semblent avoir été oubliées, ont reparu dans les collections canoniques dont Yves doit être considéré comme l'auteur; il les avait sans doute retrouvées dans le recueil analogue à la *Collectio Britannica* qu'il avait rapporté de l'un de ses voyages en Italie [3]. Ainsi Yves était parfaitement informé des dispositions de la législation pontificale en cette matière; lui-même, il faut lui en savoir gré, avait rendu à la publicité les deux importants décrets d'Étienne V et d'Alexandre II.

Que fera-t-il, en pratique, lorsqu'il aura à se prononcer sur l'usage, si répandu autour de lui, du jugement de Dieu? Ce sujet est traité dans neuf lettres qui font partie de sa correspondance [4]. En thèse générale, Yves est défavorable aux jugements de Dieu, qu'il combat au moyen des trois décisions du Saint-Siège rappelées par lui à plusieurs reprises. A ces raisons d'autorité il en ajoute une fondée sur son expérience personnelle : « L'épreuve du fer rouge subie par celui dont vous croyez avoir à vous plaindre, écrit-il à l'un de ses correspondants, ne vous fournit aucun argument certain, attendu que de cette épreuve, par un secret jugement de Dieu, nous avons pu voir

[1] Gratien, C. 2, Q. 5, c. 20; *Britannica*, Étienne V, n° 34 (*Neues Archiv.*, V, p. 406). Jaffé-Wattenbach, n° 3443.
[2] *Patrologia latina*, CXLVI, c. 1406. Gratien, C. 2, Q. 5, c. 11; *Britannica*, Alexandre II, n° 49 (*Neues Archiv*, V, p 337). Jaffé-Wattenbach, n° 4505.
[3] Voir les indications données ci-dessus. Cf., pour la décrétale d'Étienne V, *Tripartita*, I, Étienne V, c. 4, et *Décret* d'Yves, X, 27; pour celle d'Alexandre II, *Décret* d'Yves, X, 15; *Panormia*, V, 7.
[4] Lettres 74, 168, 183, 205, 232, 247, 249, 252, 280.

beaucoup de coupables sortir absous et beaucoup d'innocents condamnés [1]. » C'est donc à la fois une action mauvaise et inutile que celle qui consiste à tenter Dieu.

Il semble que, s'inspirant de ces idées, Yves de Chartres, comme autrefois Agobard, doit condamner absolument le recours au jugement de Dieu. Et cependant il s'en faut que son opinion soit aussi nettement tranchée. Sans doute il déclare formellement que jamais les ecclésiastiques ne peuvent recourir au jugement de Dieu ni les tribunaux d'Église l'ordonner; sans doute il écarte ce mode de preuve dans divers procès qui lui sont soumis, à propos de rupture de fiançailles ou de duel judiciaire; mais de le condamner en tous cas, c'est une extrémité dont il s'abstient. Dans deux de ses lettres il conseille aux prélats, en des causes où la nécessité du duel est reconnue, de laisser les parties porter le procès devant les tribunaux laïques, pour lesquels ce moyen d'instruction lui semble ne pas soulever d'objection [2] ; c'est donc que le recours au jugement de Dieu n'est pas condamnable en tous cas. Puis, même devant les tribunaux ecclésiastiques, le jugement de Dieu peut être, suivant l'avis d'Yves, tout au moins toléré quand il n'est pas possible de produire d'autre preuve ; cela est dit formellement par une de ses lettres [3], et insinué par plusieurs autres où est rappelé un texte emprunté à saint Augustin : *Quamdiu habet homo quod faciat, non debet tentare Deum* [4]. En fait, Yves admettait subsidiairement le jugement de Dieu.

Là où il l'admettait, il semble lui avoir attribué une portée décisive. Dans une hypothèse où l'ordalie par le fer chaud avait été employée, sans doute comme moyen subsidiaire, Yves, acceptant comme certaine la justification qui en résulte pour l'accusé, ajoute : « Il n'y a pas à revenir contre le témoignage divin. » Ce passage n'a point de sens s'il ne signifie qu'en pareil cas Dieu a révélé la vérité [5]. Est-ce donc qu'Yves considère

[1] Lettre 205.
[2] Lettres 168 et 247.
[3] Lettre 252; cf. lettre 249.
[4] Lettres 74 et 183.
[5] Le R. P. de Smedt (*op. cit.*, p. 40 du tirage à part) s'exprime ainsi : « Un chrétien peut, dans des circonstances graves, demander humblement un miracle à Dieu, sachant d'ailleurs que cette prière n'est pas une prière infaillible et que Dieu peut ne pas juger à propos de l'exaucer dans le sens

l'ordalie, quand elle est employée subsidiairement, comme un moyen de preuve infaillible, alors que dans les autres hypothèses il ne lui ménage pas la critique et n'attache aucune foi à sa valeur objective? Il aurait dû conclure alors, nettement et franchement, que là où il n'y a pas d'autre moyen de connaître la vérité, Dieu la révèle toujours par l'ordalie.

Si telle était sa pensée, Yves ne l'a point exprimée formellement. A dire vrai, ses lettres, sur ce point des ordalies, sont embarrassées; ses solutions manquent de logique. Les trois décrétales qu'il cite volontiers l'eussent naturellement conduit à la solution radicale qui réprouve en bloc le jugement de Dieu. S'il s'est arrêté en chemin, c'est, à mon sens, par déférence pour une pratique très générale, qu'il n'a point voulu condamner absolument; peut-être a-t-il cru que la prudence l'obligeait à ménager à ses contemporains une porte de sortie. J'avoue que là-dessus je préfère les nobles indignations d'Agobard. Il est bon que des hommes d'une haute situation sachent s'élever au-dessus des considérations d'ordre inférieur pour rendre témoignage aux principes et leur frayer la route dans l'avenir.

IV.

Le même esprit, qui tient sans doute compte des principes, mais se soucie peu de s'engager dans une campagne sans issue pour leur rendre un hommage stérile, se manifeste dans un certain nombre de mesures prises par Yves de Chartres. Qu'il me soit permis d'en signaler encore quelques exemples.

J'emprunte le premier à l'histoire d'un conflit qui semble avoir passionné beaucoup les Chartrains. Se conformant à l'exemple que lui avaient donné nombre de corporations ecclésiastiques, le chapitre de Chartres, dans les premières années du XIIe siècle, avait refusé formellement de recevoir désormais dans son sein, non seulement les individus nés hors mariage

particulier où elle lui est adressée. » Cette restriction s'accorde sans doute avec le passage où Yves montre que l'ordalie et le duel ne conduisent pas toujours à la découverte de la vérité; elle s'accorde moins avec le passage de la lettre 232 : « Quod si ita est et hoc in sacramento purgationis suae (per ferrum ignitum) posuit...., contra divinum testimonium nullum alterius investigandum intelligo esse judicium. »

(ce n'eût été que l'application du droit commun), mais des hommes de condition demi-libre : les *conditionarii* de la comtesse Adèle de Chartres et les *fiscalini* du roi de France. Sans doute le chapitre croyait mieux sauvegarder sa liberté en ne se recrutant que par l'adjonction de sujets absolument indépendants. Évidemment, on touchait là à un point délicat; la mesure prise avait rencontré une vive opposition, non seulement en dehors du chapitre, mais dans son sein. Aussi les chanoines qui l'avaient adoptée s'étaient-ils obligés par les serments les plus solennels à en assurer l'exécution. Yves, qui s'était d'abord tenu à l'écart, paraît ensuite avoir complètement approuvé l'initiative de son chapitre. D'accord avec les chanoines, il écrit en ces termes au pape Pascal II [1] :

Pour que, dans la suite des temps, ces décisions demeurent inviolables sous la garde des clefs de Pierre, on vous demande, par l'intercession de notre médiocrité, de les appuyer de telle sorte qu'à l'avenir aucun pouvoir inférieur ne puisse y déroger ni en ébranler la stabilité. Nous envoyons donc vers Votre Paternité deux frères de notre collège pour vous exposer l'ordre et le détail de cette affaire. Lorsque vous aurez reconnu combien l'honneur et la liberté de l'Église sont intéressés au maintien de la décision prise, quels inconvénients peuvent par là être évités, veuillez envoyer à notre église des lettres de confirmation, fortifiées de l'autorité suprême qui vous appartient.

La suite de la correspondance d'Yves nous apprend que l'approbation ainsi demandée fut obtenue.

Qui fut irrité de cette mesure? Ce fut la comtesse Adèle, dont l'humeur peu conciliante valut à Yves beaucoup d'ennuis. La colère de la comtesse ne se traduit pas seulement par des menaces; malgré les remontrances de l'évêque, elle use de mesures violentes contre les chanoines, dont elle fait saisir les biens à Châteaudun, à Bonneval, et jusque dans les rues de la ville épiscopale. Bien plus, le fils de la comtesse, Guillaume,

[1] Lettre 117, datant de la fin de 1102 ou du commencement de 1103. Elle fait allusion, au début, à une bulle de Pascal II, du 11 novembre 1102, qu'Yves dit avoir récemment reçue. Cette bulle a été publiée par Merlet et de Lépinoy, *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, I, p. 110. Elle ratifie la réforme des statuts du chapitre par laquelle, sous l'influence d'Yves, de « mauvaises coutumes » avaient été abolies.

soutenu par une portion des bourgeois, se porte aux pires excès; le cloître de la cathédrale est violé, et des membres nombreux et importants du clergé sont réduits à s'exiler. La comtesse, suivant les habitudes du moyen âge, va jusqu'à leur interdire dans ses domaines l'usage des chemins, du pain et de l'eau. Eux-mêmes avaient demandé à Yves de jeter l'interdit sur la ville de Chartres et tout le diocèse. L'évêque adressa des avertissements sévères à la comtesse; nous ne savons pas s'il alla jusqu'à prononcer les censures qui étaient sollicitées de sa justice [1].

Cependant, le métropolitain de Sens faisait parvenir à Yves des conseils de modération; ce furent peut-être ces conseils qui empêchèrent l'évêque d'en venir aux mesures extrêmes. Sur le fond de la question, Yves maintient son terrain. Ce n'est pas à lui d'inspirer à ses chanoines une modification d'une décision qu'il n'a pas inspirée; d'ailleurs, ils ne pourraient se déjuger qu'au prix d'un parjure. Plutôt que d'y consentir, les clercs de Chartres sont décidés à se résigner à un exil éternel [2].

Ces belles résolutions devaient fléchir; le chapitre de Chartres finit par se soumettre aux volontés de la comtesse. Or, le principal auteur de cette soumission fut précisément l'évêque Yves, qui avait adressé à Daimbert une réponse en apparence si ferme, et qui avait si hautement approuvé la décision du chapitre.

A force d'exhortations publiques et privées, écrit-il au pape Pascal II, par notre patience et notre persévérance, avec l'aide de Dieu, nous sommes parvenus à fléchir enfin le cœur des clercs de Chartres. Vous avez accordé à leur église le privilège de ne point recevoir comme chanoines les hommes de condition non libre; aujourd'hui, ils viennent pieusement prier Votre Paternité d'excepter de ce privilège les *conditionarii* de la comtesse et les *fiscalini* du roi, pourvu qu'ils soient nés de légitime mariage [3]. Quant au serment fait par les chanoines, il ne saurait être une objection à la mesure sollicitée du Saint-Siège, car ce serment avait pour objet essentiel le bien de l'Église et non sa ruine; d'ailleurs tous reconnaissent et disent publiquement qu'ils ont fait ce serment sous la réserve de pouvoir ajouter à

[1] Lettres 121, 132, 136, 179.
[2] Lettre 126.
[3] Lettre 147.

leur résolution ce qu'ils estimeraient utile, et d'en retrancher ce qu'ils jugeraient nuisible [1].

L'intervention de Pascal II, accordée à la demande d'Yves, aida les chanoines à se résigner et à se désister de leurs prétentions. En somme, dans cette affaire, l'évêque avait été le premier à se déjuger, quand il avait vu son Église entraînée vers un conflit funeste, pour une cause tout à fait contingente.

Sur un autre point, il manifeste la même hésitation à s'engager en pure perte dans d'insolubles conflits. Il s'agit du maintien de la juridiction qui appartient à l'Église dans les causes que lui attribuent le droit et la coutume. Vers 1100, Yves la revendique très nettement vis-à-vis de la comtesse Adèle : « Tous les faux prédicateurs, les faux moines, les faux clercs, les fornicateurs, les adultères, les usuriers et tous les autres qui offensent la loi chrétienne (excepté ceux qui encourent la peine capitale) tombent, ainsi que leurs biens, sous notre juridiction. Telle est l'antique et inviolable coutume non seulement de l'église de Chartres, mais de toutes les églises du royaume de France.... » Aussi Yves demande à la comtesse d'abandonner un procès institué par elle au mépris de la compétence de l'Église. « Si l'affaire s'envenime, ce qu'à Dieu ne plaise, nous agirons contre vous avec toute la sévérité de notre office [2]. » Une autre lettre, qui répond à une question posée par l'église de Beauvais, maintient, en dépit des prétentions contraires, que les clercs de Beauvais peuvent connaître des actions intentées contre eux par les laïques à raison des biens possédés par l'Église [3]; c'est là une solution que le droit du XIII[e] siècle n'admettra qu'avec des restrictions. Enfin une autre lettre rappelle à l'évêque d'Auxerre qu'il lui est formellement interdit de laisser discuter devant le juge séculier une cause ecclésiastique [4].

Toutefois Yves, même en cette matière qui lui tient à cœur,

[1] Il y a sur ce sujet une bulle de Pascal II, publiée dans le *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, I, p. 112. Cette bulle porte la date du 23 novembre. Les éditeurs du Cartulaire l'attribuent à l'année 1103. Les éditeurs de la seconde édition des *Regesta* de Jaffé (n° 6120), sans préciser l'année où cette bulle a été rédigée, la placent de 1099 à 1115.

[2] Lettre 101.

[3] Lettre 184.

[4] Lettre 241.

n'est pas de ceux qui se lanceront à fond dans la lutte sans en avoir prévu les conséquences. Lisez plutôt ce qu'il écrit au chapitre de Beauvais, en conflit avec le roi de France pour une question de juridiction. Le roi et le chapitre se disputaient la connaissance d'un procès criminel intenté contre un chanoine : « Si vous permettez, dit Yves à ses correspondants, que le chanoine soit jugé ailleurs que dans votre église, vous transgressez la loi canonique; si au contraire vous le refusez à la cour du roi, vous offensez le roi. Dans cette circonstance, la raison et l'autorité vous enseignent assurément la conduite la plus conforme à la vérité et à l'honneur, mais il faut cependant consulter l'opportunité des temps et choisir le parti le plus compatible avec votre faiblesse [1]. » Toute la lettre est rédigée sur ce ton; Yves dit clairement aux chanoines de Beauvais qu'il n'ose pas leur donner un conseil qu'eux-mêmes n'auront pas le courage de suivre; ils connaissent d'ailleurs, sur ce point, les décisions des décrétales et des canons. « Nous ne pouvons, écrit Yves en terminant, qu'implorer pour vous l'Ange du grand conseil, en le priant de diriger vos actes et vos projets, et de les conduire à bonne fin. »

Yves semble tolérer ici qu'on jette un voile sur les principes, sans doute parce qu'il connaissait le degré de courage et de fermeté dont étaient animés ses correspondants, qu'il semble considérer comme fort peu désireux de voler au martyre. Ailleurs, il propose une atténuation aux principes pour rendre plus facile l'exercice de cette juridiction ecclésiastique si souvent combattue [2]. Les règles qui des Fausses Décrétales avaient passé dans le droit canonique en usage au XIe et au XIIe siècle rendaient fort laborieux l'exercice de la justice ecclésiastique contre les membres du clergé accusés de crime. Or l'évêque d'Orléans avait à juger un de ses prêtres, coupable d'un sacrilège. « Si vous voulez le traiter suivant la rigueur des canons, vous devez, lui écrit Yves, en présence de cinq évêques appelés avec vous, le dépouiller publiquement de ses vêtements sacerdotaux, le déposer successivement de chacun de ses

[1] Lettre 137.
[2] Lettre 162.

ordres et le condamner à une prison perpétuelle ou à un exil éternel. » Yves prévoit évidemment ici la mise en mouvement de la procédure accusatoire, qui est la procédure officielle de l'Église. Mais de tout temps la pratique a trouvé cette procédure trop longue et trop formaliste. Yves, dans la suite de sa lettre, suggère à son correspondant une procédure plus facile, sans doute intentée d'office, qui n'aboutira qu'à la suspension du coupable et non à sa déposition. « Si agir comme je vous l'ai dit vous semble difficile, suspendez-le tout au moins de tout honneur clérical; une fois la suspension prononcée, les moyens de correction pourront être employés contre le coupable. » Remarquez que la procédure d'inquisition, lorsque Innocent III l'organisera, aboutira à une peine plus douce que celle à laquelle eût conduit l'accusation. Il semble que, sous l'empire de nécessités pratiques, Yves ait entrevu la réforme capitale par laquelle Innocent III modifia si profondément le développement de l'instruction criminelle.

V.

C'est assez d'avoir montré par quelques exemples la liberté qu'Yves de Chartres savait prendre à l'égard des textes canoniques, grâce aux dispositions de son esprit tourné vers la pratique et aux ressources que lui laissait son système d'interprétation. On aurait tort d'ailleurs d'en conclure qu'Yves dût être considéré comme un homme sans convictions personnelles, se traînant à la remorque des circonstances et ne se décidant jamais que par des considérations d'opportunité. Il est temps de montrer chez Yves des vues fermes et des idées sûres d'elles-mêmes. La première manifestation de cette autre face du caractère d'Yves nous sera fournie par la conception qu'il s'est faite de la place qui appartient à l'épiscopat dans la hiérarchie. Nous en pourrons juger par la manière dont il se défend contre tout empiétement.

Yves, a dit un de ses biographes, est plein de respect pour la hiérarchie. Il sait « que chacun doit se tenir à sa place dans l'Église de Dieu ; » dans cette arche de salut (c'est lui qui parle), comme autrefois dans l'arche de Noé, chaque partie doit con-

courir à l'ensemble [1]. Lorsqu'à propos du sacre du métropolitain de Sens, il reçoit du légat Hugues de Lyon un ordre qu'il blâme intérieurement, il n'hésite pas pourtant à y déférer [2]. De même, il refuse d'intervenir dans l'élection de Foulques à l'évêché de Paris ; le roi lui en a bien adressé l'invitation, mais il n'y répondra qu'après une convocation, qui, pour être régulière, doit émaner du métropolitain [3]. On pourrait sans aucun doute multiplier les preuves de cette disposition d'Yves à respecter les attributions de ses supérieurs ou de ses égaux.

En revanche, Yves tient essentiellement à ce que l'action des autres membres de la hiérarchie n'entrave pas l'exercice de l'autorité épiscopale. Il reconnait sans aucune hésitation (on l'a vu plus haut) la plénitude de juridiction du Siège apostolique, mais il n'entend pas que, par l'exercice de ce pouvoir illimité, le Pape crée inutilement des difficultés à l'épiscopat. Quand, par exemple, ses subordonnés abusent, à son avis, du droit d'interjeter appel au Saint-Siège, Yves demande avec instance au Pontife romain de déjouer les calculs qui seraient inspirés par la mauvaise foi ou la rébellion [4]. Il fait encore entendre ses avertissements quand il peut craindre que le Saint-Siège n'use à tort de son droit de dispense [5]. En somme, il voudrait tempérer la plénitude de puissance par l'esprit de mesure et de discernement.

Depuis l'époque où le Saint-Siège avait pris la direction du mouvement réformateur, il lui avait paru utile de se donner en France des représentants immédiats, en la personne de légats chargés d'exercer directement son autorité et de faire pénétrer son influence. Au temps d'Yves, plusieurs personnages considérables de l'Église romaine vinrent à ce titre en France, pour y remplir une mission temporaire ; c'est ainsi que les lettres de l'évêque de Chartres mentionnent successivement les cardinaux Roger, Jean et Benoît, Richard d'Albano et Conon de Préneste. Yves n'avait qu'une confiance médiocre en ces personnages, « qui, dit-il, ne faisant que passer au milieu de nous, non seule-

[1] Cf. lettre 139 ; et Foucault, *op. cit.*, p. 216 et 217.
[2] Voir plus haut, p. 71, et lettre 60.
[3] Lettre 139.
[4] Lettres 95 et 219.
[5] Lettre 210.

ment ne peuvent pas guérir nos maladies, mais n'ont même pas le temps de les connaître [1]. » Il préférait de beaucoup à l'emploi de ces délégués éphémères l'usage des légations permanentes, telles que celle qui avait été confiée, sous Grégoire VII et Urbain II, à l'archevêque de Lyon Hugues ; il en demanda lui-même, au profit d'Hugues, le renouvellement à Pascal II. Il s'en faut d'ailleurs qu'il soit toujours en parfait accord avec les légats, temporaires ou permanents. Dès les premières années de son épiscopat, il se plaint du légat Roger, qu'il trouve trop miséricordieux à l'égard d'un de ses diocésains condamné pour adultère, Simon de Neauphle. Yves craint évidemment que la conduite du légat en cette affaire ne soit interprétée comme un désaveu de la sienne : « En agissant ainsi, ajoute-t-il, vous diminuez autant qu'il est en vous la majesté du Siège apostolique et vous ne prenez pas soin de votre propre réputation [2]. » Ses querelles avec l'archevêque de Lyon furent retentissantes ; c'est à propos d'un conflit avec ce légat, dont il trouvait les prétentions exagérées, qu'il lui opposa la phrase tirée d'une lettre de saint Léon : *Legationis officium pars est apostolicae sollicitudinis, non plenitudo potestatis* [3]. Cette pensée d'Yves se retrouvera dans les recueils canoniques composés par lui ou sous son influence ; évidemment elle a inspiré les sommaires de textes ainsi rédigés : *Quod vicarii Apostolicae Sedis non habent plenitudinem potestatis* [4].

S'il songe à restreindre la plénitude de puissance des légats, Yves n'est pas sans défiance à l'endroit de la primatie récemment reconstituée au profit de l'archevêque de Lyon. Sans doute, il accepte cette primatie, mais à la condition qu'elle se renferme dans ses limites ; on en trouvera la preuve, notamment, dans le célèbre manifeste qu'il rédigea au nom des évêques de la province de Sens, afin de décliner l'invitation au concile d'Anse que leur avait adressée l'archevêque de Lyon Joscerand, en sa qualité de primat. « Jamais, y est-il dit, ni les Pères ni l'antiquité n'ont admis que l'évêque du premier siège pût convoquer

[1] Lettre 109.
[2] Lettre 18.
[3] Lettre 59.
[4] Voir le mémoire intitulé : *Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, LVII (1896), p. 627 ; LVIII (1897), p. 323 et 324.

au concile les évêques étrangers à sa province, si ce n'est sur l'ordre du Siège apostolique ou sur la demande d'une Église dont les causes ne peuvent être terminées dans sa propre province [1]. » Yves est aussi inflexible à l'égard des membres d'un concile provincial, qui s'avisent de juger les causes d'un évêque d'une autre province, notamment celles où lui-même est impliqué; il répète que de tels juges, à moins d'agir en vertu d'une délégation apostolique, sont dépourvus de toute autorité. D'ailleurs, Yves ne se montre pas plus tolérant à l'égard des métropolitains qui empiètent sur les droits des évêques de leur province. L'archevêque de Reims, Manassès, était intervenu, indûment selon Yves, dans un conflit qui agitait le diocèse de Soissons : « Si l'on admet, écrit l'évêque de Chartres à ses collègues de la province de Reims, qu'il sera possible au métropolitain, sans le consentement des évêques de la province, d'ordonner dans leur diocèse tout ce qui lui semblera bon, de juger les clercs, de les suspendre de leur office, on se sera prêté à une violence indigne faite à la dignité des évêques aussi bien qu'à une injure grave adressée à l'autorité des saints Pères [2]. » Ainsi, Yves s'attache à défendre les évêques contre les usurpations de leurs supérieurs; d'ailleurs, il ne manque pas de leur rappeler qu'ils doivent bien se garder d'empiéter mutuellement sur leurs compétences respectives. C'est ainsi qu'en plusieurs de ses lettres il insiste sur le respect des sentences d'excommunication que se doivent entre eux les évêques [3]. Au nom du même principe, il agit énergiquement pour faire cesser un abus qui se produisait sur les limites de son diocèse, où quelques-uns de ses subordonnés s'avisaient de porter les corps des excommuniés défunts dans le territoire soumis à la juridiction spirituelle de l'évêque d'Évreux, afin de leur y faire donner la sépulture ecclésiastique [4].

Yves n'était pas davantage disposé à se montrer en tout cas souple et docile à l'égard des laïques, même les plus puissants. Lorsqu'il s'y croit obligé en conscience, il leur résiste avec une énergique fermeté. Pendant tout le cours de sa vie

[1] Lettre 236.
[2] Lettre 83.
[3] Cf. lettres 112 et 120.
[4] Lettre 223.

il en donna des preuves. Lisez, par exemple, une lettre du début de son épiscopat, adressée à la comtesse Adèle, pour lui reprocher de souffrir que son fils Guillaume vive engagé dans une union incestueuse condamnée par l'Église [1]. De cette fermeté, le roi Philippe Ier put s'apercevoir à ses dépens, pendant la longue lutte que soutint Yves contre lui, afin de le décider à rompre son union adultère et incestueuse avec Bertrade ; en punition de sa résistance, Yves se vit emprisonner, ses biens furent ravagés sans qu'il parût s'en émouvoir. Plus tard, Philippe Ier fut remplacé sur le trône de France par un jeune prince, Louis le Gros, auquel Yves avait rendu le service signalé de le sacrer, à Orléans, alors qu'un compétiteur à la couronne apparaissait dans la personne du fils de Bertrade [2] ; il semblerait que le crédit de l'évêque dût être tout-puissant. Sans doute, il posséda pendant quelque temps une réelle influence, mais elle ne dura pas longtemps, si bien qu'aux derniers jours de sa vie il se trouvait encore en conflit aigu avec le gouvernement royal à propos des mesures que lui-même avait prises contre les prévôts de son chapitre [3]. A coup sûr, Yves ne peut être accusé de s'être montré, par système, d'une déférence exagérée à l'égard du pouvoir séculier.

Qu'il soit en présence des prélats ou des princes, Yves, aux diverses époques de sa vie, semble toujours animé de la même préoccupation : conserver et transmettre à ses successeurs l'autorité épiscopale telle qu'il la comprend d'après la constitution de l'Église catholique. Sur ce point, cet esprit, d'ailleurs disposé à la transaction, se montre en général très ferme ; il n'entend pas céder quelque chose de ce qu'il considère comme son droit. Il était aussi ferme sur les points où était engagé le droit de ses clercs. On sait quelle rivalité divisait, au XIe et au XIIe siècle, les clercs et les moines, parce que ceux-ci, à l'origine simples laïques qui avaient fait profession de vivre suivant les règles de la vie parfaite, esquissaient le mouvement qu'ils ont achevé depuis, c'est-à-dire tendaient à devenir cette partie intégrante du clergé qu'on a appelée le clergé régulier.

[1] Lettre 5.
[2] Luchaire, *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, I, p. 78, note 3.
[3] Voir l'exposé de cette affaire dans Foucault, *op. cit.*, p. 34 et 35.

Sur ce qu'il faut penser de cette confusion, qui, intervertissant les rôles, plaçait en certaines circonstances les clercs sous la direction des moines, entendez Yves de Chartres : « Vous faites une injure publique à l'ordre des clercs en élevant si haut l'orgueil désastreux de l'ordre des moines, par la prépondérance que vous vous efforcez de lui donner sur le clergé. La supériorité des clercs, au contraire, est telle que, suivant saint Augustin, « un bon moine a bien de la peine à faire un bon clerc. » Mais c'est un clerc qui parle ainsi des clercs ; voici maintenant un moine qui parle des moines. Jérôme a dit : « L'office du moine est non d'enseigner, mais de pleurer.... » Et ailleurs : « Pour moi la ville est une prison, et la solitude un paradis. Comment désirerions-nous le tumulte des villes, nous qui ne songeons qu'à l'isolement [1] ? » Et Yves d'insister sur ce que les moines doivent être vraiment moines, c'est-à-dire mener une vie solitaire et s'étudier à obéir plutôt qu'à commander. Évidemment, pour lui, la constitution de l'Église est violée quand ce sont les moines qui commandent et les clercs qui obéissent. Là, comme ailleurs, Yves met toute l'énergie de sa pensée et toute l'âpreté de sa verve au service des principes qu'il considère comme la base de cette constitution.

VI.

Yves eut souvent l'occasion de s'expliquer sur diverses questions relatives au mariage. Ici encore il a tracé vigoureusement et sans défaillance les grandes lignes d'une théorie qu'il semble intéressant de faire connaître [2].

La première de ces questions (on conviendra sans peine qu'elle a une importance capitale) est celle-ci : quels sont les éléments essentiels à la formation du mariage? En d'autres termes, quand peut-on dire que le mariage est formé?

Un point est certain. Il n'y a de mariage qu'autant que les deux époux ont donné leur consentement à l'union projetée. Yves admet que, de la part de la femme, ce consentement peut

[1] Lettre 36.

[2] Les doctrines d'Yves sur les divers points de la théorie du mariage ont été indiquées avec soin dans le remarquable ouvrage de M. Esmein, *Le Mariage et le droit canonique* (Paris, 1891, 2 vol. in-8).

être tacite; il lui suffit que, connaissant la volonté de son père de la donner en mariage à telle personne, elle se soit abstenue de protester [1]. Mais le père de la femme ne saurait l'engager elle-même à son insu ou contre son gré [2].

Il faut d'ailleurs que ce consentement soit libre : il n'y aurait pas de mariage là où le consentement aurait été arraché par violence à l'un des conjoints [3]. Il faut en outre que le consentement soit échangé entre personnes capables de comprendre la portée de leurs engagements. Yves ne peut se résigner à voir un véritable mariage dans une union contractée entre enfants à peine sortis du berceau [4]. Ailleurs, il se refuse, au moins en principe, à reconnaître la validité d'un mariage [5] contracté entre enfants de moins de six ans; pour lui, il n'y a de véritable mariage qu'entre conjoints arrivés à l'âge de la puberté. Il convient d'ajouter que sur ce point la doctrine d'Yves n'est pas absolument inflexible; il se déclare prêt à valider une union entre enfants âgés de plus de sept ans qui tous deux ont consenti, pourvu que cette union doive servir au maintien ou au rétablissement de la paix entre des familles ennemies. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque où vivait l'évêque de Chartres, la France était ruinée par les guerres privées : sans doute, pour en atténuer les maux, Yves consent à déroger aux règles sévères qu'il a posées.

Le consentement est donc de l'essence du mariage; mais est-ce que le consentement suffira pour parfaire l'union conjugale? On sait combien cette question a préoccupé les théologiens et les canonistes depuis le temps d'Hincmar [6]. Yves, assez mal informé sur ce point, puisqu'il ne paraît pas connaître les écrits d'Hincmar, quoiqu'ils n'aient pas été entièrement oubliés au moyen âge, propose une solution qui permet de le classer parmi les rigoristes. Le consentement, dit-il à deux reprises, fait la majeure partie du mariage [7]. Cette formule pourrait prêter à

[1] Lettre 167.
[2] Lettre 134.
[3] Lettre 166.
[4] Lettre 243.
[5] Lettre 99.
[6] Sur ce point, comme sur toutes les questions relatives à l'histoire de la théorie juridique du mariage, cf. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur* (Tübingen, 1888, in-8).
[7] Lettres 99 et 161.

l'ambiguïté; mais elle est expliquée par une décision formulée dans une autre lettre [1] : « Le mariage est indissoluble dès que le pacte conjugal est parfait. » Il n'y a donc pas à s'arrêter, Yves le dit expressément, à l'opinion d'après laquelle le mariage n'existe qu'à partir du jour où il est consommé : Yves se prononce, sans balancer, pour la théorie du mariage purement consensuel [2]. Que l'un des conjoints, unis par un mariage non encore consommé, convole ensuite avec une tierce personne, cette union, contractée au prix d'un parjure, doit être « nulle ou tout au moins déférée au juge, » dont évidemment le devoir sera de l'annuler. De même le mariage simplement consensuel, avant toute consommation, crée entre l'époux et les parents de l'autre époux une affinité suffisante pour devenir un empêchement de mariage après la dissolution de la première union.

Ayant adopté, à l'encontre des doctrines d'Hincmar, le principe du mariage consensuel, Yves en pousse très loin les conséquences. Dans une de ses lettres il examine l'hypothèse suivante. Un père, du consentement de sa fille, l'a fiancée à un jeune homme qui, par serment, s'est obligé à l'épouser dans un délai fixé; d'après le droit postérieur, ce serait un cas de *sponsalia de futuro*. Plus tard le fiancé épouse une autre femme, au mépris de ses engagements. Yves tient cette seconde union pour illégitime : la première est seule valable et doit être maintenue en vertu des lois divines et humaines [3]. Cette solution exorbitante ne s'explique que par l'importance décisive que donne Yves à l'élément consensuel dans le mariage [4]; ainsi est-il amené à confondre mariage et fiançailles.

[1] Lettre 246.

[2] Il se sépare ainsi de la théorie bien connue d'Hincmar. On a soutenu que l'insertion de certains textes qui figurent dans ses collections (Exemple : *Panormia*, VI, 23) prouvait qu'il se rattachait au système d'Hincmar; la présence ou l'absence de tel ou tel texte dans un recueil est, à mon avis, un indice trop fragile pour détruire la portée des assertions expresses d'Yves dans ses lettres précitées

[3] Lettre 167. Il est ou paraît être encore question de fiançailles dans d'autres lettres, par exemple les lettres 99, 183 et 229. Malheureusement la terminologie n'est pas précise dans les lettres d'Yves, précisément parce que les théories ne sont pas formées. Il semble certain, d'après la lettre 99, qu'Yves ne distingue pas les fiançailles du mariage, qui est pour lui purement consensuel : « Postquam vero sponsalia utriusque personae consensu contracta sunt, conjugii nomen acceperunt. »

[4] La lettre 166 semble donner une solution différente de celle qui se trouve consignée dans la lettre 167. La seconde union, quoique consommée, est an-

Il serait intéressant de savoir si Yves subordonne à des conditions particulières la formation du pacte conjugal dont les effets sont si graves. Dans les lettres d'Yves, il est question de célébration des fiançailles, de serment prêté lors des fiançailles, d'échange d'anneaux, de tablettes matrimoniales, de célébration des noces, de tradition de la femme par ses parents ; enfin Yves signale, en les distinguant, la *legitima desponsatio* et la bénédiction du prêtre [1]. Y a-t-il un de ces rites qu'il considère comme essentiels à l'essence du pacte conjugal? C'est peu probable [2]; au moins nous ne sommes pas fondés à l'induire des expressions qu'il emploie [3].

Le mariage ainsi compris ne peut pas se former entre toutes personnes. Aussi Yves est plus d'une fois amené à traiter des empêchements au mariage. Ayant à cœur d'assurer la stabilité des unions, il ne tend nullement à multiplier les empêchements, dont il rappelle que la loi canonique limite rigoureusement le nombre; bien plus, il réduit à la catégorie des empêchements que nous appellerions simplement prohibitifs certains faits sur lesquels plusieurs de ses contemporains se fussent volontiers appuyés pour faire prononcer la nullité des mariages antérieurement contractés [4].

nulée parce qu'elle a été contractée au mépris d'un engagement antérieur qui liait la femme; mais celle-ci n'est pas expressément renvoyée à son premier fiancé ; il est dit qu'elle pourra *nubere cui velit in Domino*. Cette solution ne paraît s'expliquer que parce que, vraisemblablement, le premier fiancé était mort.

[1] Lettres 99, 167, 148, 218, 243, 161, 246 et 123.

[2] Les cas de fiançailles sur lesquels Yves se prononce présentent cette particularité que les fiançailles ont été confirmées par le serment des parties. Est-ce à raison de ce serment que l'évêque de Chartres les tient pour indissolubles? Sans doute il devait être disposé à tenir compte du serment, ne fût-ce qu'en vertu d'une règle du droit de Justinien bien connue de lui (*Epitome Juliani*, c. 244). Mais Yves n'invoque point le serment pour motiver sa solution; il lui suffit du *pactum conjugale*, du *desponsationis fœdus* (Lettres 99 et 246), ce qui n'implique que le seul consentement En fait, il y a lieu de croire que les fiançailles, « comme tous les contrats sérieux au moyen âge, » étaient le plus souvent fortifiées par le serment. Sur ce point, voir Esmein, *op. cit.*, I, p. 104 et suiv.

[3] Sans doute on pourrait déduire une autre conclusion de certains textes insérés dans les recueils d'Yves, par exemple *Panormia*, VI, 36. Mais, encore une fois, je crois qu'il serait à la fois difficile et dangereux de prendre à la lettre tous les textes insérés dans ces collections.

[4] Lettres 155 et 188. Yves traite, dans sa lettre 218, du mariage d'un chanoine de Paris ; il déclare que ce mariage est valable, mais que le mari doit être déchu de la cléricature. Nous ne savons pas si ce chanoine était réelle-

L'empêchement dont il est le plus souvent question dans les lettres d'Yves est celui qui découle de la parenté ou de l'affinité. Yves enseigne, conformément à la doctrine reconnue de son temps, que cet empêchement s'étend jusqu'au septième degré ; il compte d'ailleurs les degrés à la manière canonique et non romaine. Ses lettres ne nous font connaître sur ce point aucune règle particulière de droit ; elles attestent seulement son zèle à combattre les mariages incestueux partout où il les rencontrait. Non seulement il s'expose aux périls les plus graves pour obtenir la dissolution d'une union incestueuse (c'était un des vices qui infectaient l'union du roi Philippe Ier avec Bertrade ; c'est pour cause d'inceste qu'il blâme le mariage du fils de la comtesse Adèle), mais encore il avertit les parents qui, de bonne ou de mauvaise foi, se préparent à convoler ; à plus d'une reprise il dresse ou se procure des tableaux généalogiques, afin de leur montrer le lien de parenté qui les unit assez étroitement pour empêcher tout mariage [1]. D'ailleurs, Yves ne l'ignore pas, l'inceste résulte aussi bien de la *copula illicita* que des justes noces ; c'est un mariage incestueux que contracte l'homme lorsqu'il épouse la sœur d'une femme qui a été sa maîtresse [2]. Sur tous ces points, le zèle de l'évêque de Chartres semble infatigable autant qu'inflexible ; au moins ne retrouve-t-on pas chez lui les tempéraments qui lui sont familiers en d'autres matières. La multiplicité des incestes paraît être à ses yeux un grave péril pour la société chrétienne.

Il est un autre empêchement qui joue un grand rôle au moyen âge : c'est celui qui est fondé sur l'inégalité des conditions. Yves eut à se prononcer sur la validité ou l'invalidité des mariages entre une personne de condition libre et une personne de condition servile. On trouve dans sa correspondance deux lettres qui traitent de cette délicate question : elles s'accordent assez mal entre elles [3]. Dans la première, Yves oppose d'une manière assez inattendue deux législations : celle qui repose

ment engagé dans les ordres majeurs ; aussi je n'ose en conclure que les ordres majeurs constituent seulement pour Yves un empêchement prohibitif. *Contrà*, Esmein, I, p. 296.

[1] Sur cet empêchement, voir les lettres 5, 13, 45, 129, 20, 211, 225, 229, 232, 246, 261.

[2] Lettre 225.

[3] Lettres 221 et 242.

sur l'autorité des Pères et les lois du siècle, et celle qui est fondée sur l'institution divine et la loi de nature. La première annule les mariages entre personnes de condition inégale. La seconde ignore la distinction créée par l'arbitraire des lois positives entre des êtres humains qui tous procèdent d'une même origine ; aussi Yves ne croit pas qu'elle permette de tenir pour non avenues les unions entre libres et serfs ; tout au plus les époux peuvent-ils être dispensés de la vie commune, sans que le lien conjugal soit rompu. Dans la seconde des lettres qui traitent ce sujet, Yves en revient à une doctrine moins généreuse, mais peut-être plus pratique et en tout cas plus généralement admise. Le mariage entre personnes de condition inégale n'est inattaquable qu'autant que les deux époux connaissaient leur situation respective. Sinon, Yves se refuse désormais à voir dans leur union un véritable mariage [1].

Yves est un partisan résolu de l'indissolubilité du lien conjugal, qui est pour lui la conséquence de l'institution divine du mariage rapportée aux premières pages de la Genèse. Il l'avait bien prouvé par son attitude vis-à-vis de Bertrade, dont l'union avec Philippe Ier était non seulement incestueuse, mais adultère. De même il rendit témoignage de ses convictions en écartant tous les motifs, si graves qu'ils fussent, en vertu desquels des conjoints prétendaient s'affranchir d'une union valablement contractée.

En première ligne, il faut citer parmi ces motifs l'adultère de la femme. De retour de Terre Sainte, nombre de croisés n'étaient revenus au foyer conjugal que pour constater l'infidélité de leur compagne; pouvaient-ils, abandonnant l'épouse coupable, contracter un autre mariage ? Autre hypothèse non moins douloureuse : quelques semaines après le mariage, un mari s'aperçoit qu'il a été trompé ; la naissance prochaine d'un enfant va bientôt manifester son déshonneur; est-il condamné

[1] On va voir qu'Yves refuse d'autoriser la dissolution de mariage pour des causes postérieures à sa formation. Il est d'ailleurs favorable d'une manière générale au maintien des mariages contractés. On en trouvera un exemple dans la décision contenue dans la lettre 170, à propos d'un mariage contracté dans des circonstances qui paraissaient analogues à celles du mariage de David et de Bethsabée. Une discipline rigoureuse, dit Yves, n'admet la validité du mariage qu'autant que le mari prouve qu'il n'a pas tué pour rendre la femme libre, et que la femme prouve qu'elle n'était point coupable d'adultère. Yves se réserve de modifier à son gré la sévérité de ces règles.

à demeurer engagé dans les liens d'une pareille union ? Yves, dans l'un et l'autre cas, se prononce pour le parti le plus sévère; il n'admet pas la dissolution des mariages, si malheureux soient-ils. Ainsi le mari trompé ne pourra songer à chercher une autre compagne; tout au plus pourra-t-il vivre séparé de sa femme; mais Yves est évidemment d'avis que le plus souvent, le meilleur parti à prendre sera celui de la clémence [1]. La nullité ne résulte point non plus du changement de religion de l'un des époux. De deux conjoints juifs, l'un se fait baptiser; ce n'est pas une raison pour réputer dissous le mariage, d'ailleurs parfaitement légitime, qui a été contracté avant le baptême [2]; remarquez qu'Yves ne mentionne pas à propos de cette solution les restrictions qu'on peut déduire du célèbre texte de saint Paul (*I. Corinth.*, VII, 12-15). Une juive s'est convertie et a épousé un chrétien; puis, retournant au judaïsme, elle a contracté une seconde union avec un de ses coreligionnaires. Yves enseigne sans hésiter que cette seconde union est adultère; mais la première subsiste, si bien que l'époux chrétien ne saurait être autorisé à se remarier [3].

Non seulement Yves veille avec soin sur la formation du lien conjugal; non seulement il en assure l'indissolubilité; il prend aussi grand souci de l'honneur de ce lien et poursuit sévèrement l'adultère. Que si, cédant à des aspirations fort déraisonnables, l'un des époux, comme Hugues de Troyes, s'avise de quitter sa femme pour se rendre à Jérusalem où il veut s'enrôler dans la milice du Christ, Yves lui fait observer que le démon sait se transformer en ange de lumière. Il lui rappelle qu'il lui faut, avant tout, obtenir le consentement de sa femme, sans lequel il lui est interdit de briser les liens de la vie conjugale pour adopter une vie plus parfaite [4]. Telle est d'ailleurs la doctrine traditionnelle si vivement mise en lumière par saint Grégoire le Grand. Yves l'expose en termes excellents.

Il convient de signaler enfin une doctrine d'Yves qui devait largement contribuer à reconstituer nombre de familles sur les bases de la morale chrétienne. Plusieurs de ses contempo-

[1] Lettres 125 et 155.
[2] Lettre 230.
[3] Lettre 122.
[4] Lettre 245.

rains croyaient qu'un homme ne pouvait valablement épouser sa concubine. Yves lui-même, dans une première lettre [1], embarrassé qu'il était, peut-être, par la crainte d'ouvrir une voie trop facile à la réhabilitation de l'union de Bertrade avec Philippe Ier, n'avait pas nettement répudié cette opinion; elle est fondée sur la rigueur, dit-il, tandis que l'opinion contraire est dictée par la miséricorde; aux supérieurs ecclésiastiques de s'inspirer, suivant les circonstances, de l'une ou de l'autre. Toutefois, l'opinion miséricordieuse faisait son chemin; elle s'autorisait de l'avis du légat Roger, qui, passant à Senlis, avait affirmé que la coutume de l'Église romaine lui était favorable. Aussi, dans une lettre postérieure [2], écrite en pleine liberté d'esprit, Yves finit par conclure que des concubins peuvent s'unir en un véritable mariage. On devine l'importance d'une telle décision prise par un prélat qui jouissait en France d'une immense autorité.

Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie sur le mariage qui se déduit des lettres d'Yves. J'ai dit ailleurs pourquoi je m'abstenais, en général, de compléter les notions puisées dans ses lettres au moyen des indications, trop souvent incertaines, qui semblent résulter de l'admission de certains textes dans ses collections. Cette théorie, exposée d'une main ferme, met surtout en lumière quelques points : le consentement est essentiel au mariage; le consentement suffit à la formation du mariage; il est des empêchements au mariage, dont les plus importants sont fondés sur la parenté ou la différence de condition; le mariage, une fois contracté, est indissoluble; des personnes qui vivent dans un commerce irrégulier ont la ressource de réhabiliter leur union en contractant mariage.

Ces diverses propositions, prises dans leur ensemble, ne peuvent qu'être approuvées. Il en est une pourtant qui appelle une restriction. Peut-être, sous l'influence des textes du droit romain proclamant la règle que le mariage se forme par le consentement [3], Yves avait répudié le système d'Hincmar,

[1] Lettre 16.
[2] Lettre 148.
[3] Il est remarquable qu'Yves ne fonde pas son opinion sur les textes classiques des Institutes et du Code qui consacrent la légitimation par mariage

qui attribuait une importance décisive à la consommation du mariage. Faisant du consentement des conjoints l'essence du mariage, il était allé jusqu'à voir une union indissoluble dans des fiançailles contractées, non pour le présent, mais pour l'avenir [1]. Une telle opinion, trop rigoureuse, ne pouvait être maintenue. Avec Gratien, l'école italienne adopta une doctrine qui distinguait entre le mariage simplement contracté et le mariage consommé. L'école française, représentée par Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, s'efforça, sans doute pour obéir à la tradition d'Yves [2], de maintenir le principe du mariage purement consensuel. Elle continua de dire, avec Lombard : *Pactio conjugalis matrimonium facit*, tandis qu'à Bologne on répondait : *Conjugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur*. Mais les Français eux-mêmes, à commencer par Guillaume de Champeaux et Hugues de Saint-Victor, furent obligés de renoncer à certaines conséquences qu'Yves avait tirées de son principe : notamment ils distinguèrent entre les fiançailles, moins efficaces quand le consentement est donné *de futuro*, absolument définitives quand il est donné *de praesenti*. Il est permis de penser que le principe légué par Yves à l'école française est d'une valeur législative inférieure à celle du principe transmis par Gratien à ses disciples bolonais.

En voilà assez, je pense, pour montrer comment Yves de Chartres a compris et appliqué le droit canonique, comment aussi il a marqué de son empreinte plusieurs théories d'une importance capitale, telles que celles de la dispense et du mariage. Remarquez d'ailleurs que si Yves possède un système d'inter-

subséquent. La plupart des textes qu'il invoque ne sont d'ailleurs nullement topiques, ainsi qu'il lui arrive trop souvent. Cf. lettre 148.

[1] Chez Yves de Chartres, comme d'ailleurs chez saint Pierre Damien, la réaction contre la théorie d'Hincmar semble avoir été déterminée, au moins en partie, par les textes du droit romain sur le mariage consensuel : en tout cas ces textes sont souvent cités par eux à l'appui de leur doctrine. Cf. Sehling, *die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht* (Leipzig, 1887, in-8), p. 48 et suiv.

[2] Telle est l'opinion indiquée par M Knitschky dans un compte rendu de l'ouvrage de M. Sohm : *Das Recht der Eheschliessung* (Voir : *Kritische Vierteliahresschrift für Gesetzgebung*, XVIII, 1876, p. 420 et 421). Cet auteur croit qu'Yves fut le premier à considérer en tous cas la *desponsatio* comme irrévocable. Au contraire M. Sehling fait remonter cette doctrine à saint Pierre Damien (voir la note précédente), et M. Esmein à Fulbert de Chartres (Lettre 41 de Fulbert, *Patrologia latina*, CXLI, c. 223; Esmein, *op. cit.*, I, p. 105).

prétation qui, tout en sauvegardant les principes généraux, lui donne à l'égard des textes canoniques la plus large liberté, on ne peut dire cependant qu'en fait il se montre sur tous les points disposé à se prêter à des transactions. Le plus souvent, Yves cède ou résiste, suivant l'appréciation qu'il se fait des circonstances. En tout cas, son parti adopté, il l'expose avec franchise et le soutient avec énergie, invoquant, sans y apporter toujours un égal discernement, les textes canoniques qui viennent en abondance se ranger sous sa plume. Sa ligne de conduite se dégage non seulement des principes, mais aussi du bon sens et des nécessités pratiques : Yves est moins un homme d'école qu'un homme de gouvernement.

DEUXIÈME PARTIE

Yves de Chartres n'a point seulement exercé son influence sur le développement du droit canonique par ses conseils et ses décisions : il a légué aux canonistes d'importants recueils de textes. Il convient maintenant, non point d'étudier ces recueils par le menu, mais d'essayer de déterminer la place qu'ils occupent dans l'histoire de la transmission et de la vulgarisation des textes. Je voudrais, en d'autres termes, répondre sommairement aux trois questions suivantes :

1° Pourquoi les recueils dont disposaient les canonistes français au moment où parut Yves de Chartres étaient-ils devenus insuffisants ?

2° Quels recueils nouveaux leur donna Yves ?

3° Quelle fut l'influence de ces recueils ?

I.

L'usage de réunir les textes, ou tout au moins les plus importants d'entre eux, dans des recueils destinés à les mettre à la portée de tous, remontait dans l'Église à une époque très ancienne. Depuis longtemps, ces recueils se répartissaient en deux grandes séries : celle des collections chronologiques de documents, et celle des collections méthodiques.

Les hommes du XIe siècle ne manquaient pas de recueils

chronologiques. Je n'entreprendrai pas ici d'énumérer toutes les collections qui figuraient dans leurs bibliothèques. Celles qui leur étaient le plus familières étaient la collection de Denys, sous la forme qu'elle avait prise à l'époque carolingienne (*Dionysio-Hadriana*), et, par-dessus tout, la collection du faux Isidore, sous ses formes différentes, plus ou moins complètes. La faveur qui s'attachait à ce dernier recueil tenait à ce qu'on croyait y trouver les documents les plus importants de la législation ecclésiastique depuis les temps apostoliques, et aussi à ce qu'on y suivait pas à pas le développement de cette législation, tel qu'il était indiqué par un autre ouvrage d'universelle réputation, le *Liber Pontificalis*. Par des additions plus ou moins judicieusement choisies, on crut d'ailleurs facile de combler les lacunes de l'œuvre du faux Isidore; ainsi l'on obtint, pour la période antérieure à l'époque carolingienne, un ensemble qui parut satisfaisant.

Toutefois, depuis longtemps, les collections méthodiques, d'un usage plus commode, étaient de beaucoup préférées aux collections chronologiques. Or, parmi les collections méthodiques, celle dont le succès, au XIe siècle, faisait presque oublier toutes les autres, c'était le recueil en vingt livres, publié sous le titre de *Décret*, par l'évêque de Worms, Burchard, au commencement de ce siècle [1].

Cet ouvrage, en effet, se recommandait par des mérites sérieux, qui en expliquent le succès. Se conformant à un ordre logique, Burchard présente les canons qu'il a puisés pour la plupart dans deux collections antérieures, celle de Reginon et l'*Anselmo dedicata*, et qu'il a complétés par des emprunts faits à la *Dionysio-Hadriana*, au faux Isidore, au registre de saint Grégoire, ainsi qu'aux décisions de conciles francs et germaniques du VIe au Xe siècle : cette œuvre est donc l'expression la plus complète de la science des textes canoniques telle que, peu après l'an 1000, un ecclésiastique des pays rhénans pouvait la posséder. En outre, Burchard ne se borne pas à reproduire les textes; il les modifie. Or, ces modifications, que la critique moderne lui a amèrement reprochées, répondaient précisément aux vœux de ses contemporains. Un récent mémoire de

[1] On en trouvera le texte dans le tome CXL de la *Patrologia latina*.

M. Hauck a démontré que les altérations commises par l'évêque de Worms ne doivent pas être imputées à des tendances particulières de l'auteur, mais à sa préoccupation de rendre les textes intelligibles et de les mettre en harmonie avec les institutions de son temps [1]. Aux hommes du XIe siècle le *Décret* de Burchard apparut comme une œuvre complète, méthodique et mise au point : cela suffit amplement à en expliquer le succès.

A dire vrai, ce succès fut grand. Il suffirait, pour en apprécier l'importance, de passer en revue un certain nombre de catalogues des manuscrits des bibliothèques publiques; que ce soit en France ou en Allemagne, en Angleterre ou en Italie, il en est peu où l'œuvre de Burchard ne soit largement représentée. D'autres faits attestent encore la faveur dont cette œuvre fut entourée par l'opinion.

D'abord, il en fut fait des extraits. Il est au moins trois collections, connues de nous [2], qui sont exclusivement tirées du *Décret* de Burchard. En outre, le XIXe livre du *Décret*, ordinairement appelé *Corrector Burchardi* [3], parce qu'il donne les règles d'après lesquelles doivent être mesurées les pénitences, a joui d'une grande vogue; il est arrivé souvent qu'il a été reproduit seul dans les manuscrits. J'ai d'ailleurs la conviction qu'à mesure que s'étendront les recherches faites dans les bibliothèques, des extraits plus nombreux du *Décret* de Burchard viendront à la lumière.

En second lieu, le nom de Burchard eut, par le fait d'une singulière usurpation, l'honneur d'être placé en tête d'une collection qui n'est point du tout celle de l'évêque de Worms. Le vieux canoniste Jean Dumoulin, dans la préface de son édition du

[1] *Ueber den* LIBER DECRETORUM *Burchard's von Worms*, dans les *Berichte über die Verhandlungen der königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* (philologisch-historische Classe), 1894, p. 65 et suiv.

[2] On trouve des abrégés de Burchard dans les manuscrits suivants : Le manuscrit 1350 de la Bibliothèque du Vatican (XIIe siècle).

Le manuscrit 704 de la Bibliothèque publique de Rouen, intitulé *Liber Decretalis*. Ce manuscrit, qui date du XIIe siècle, provient de l'abbaye de Jumièges.

Le manuscrit de la Bibliothèque nationale Latin 4283, qui contient une collection canonique entièrement extraite de Burchard. Elle est d'ailleurs incomplète. Cf. Theiner, *Disquisitiones criticae in praecipuas canonum collectiones* (Rome, 1836, in-4), p. 186.

[3] Sur le *Corrector*, cf. Wasserschleben, *die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 90 et 91, 621 et suiv., et Schmitz, *die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, p. 763 et suiv.

Décret d'Yves de Chartres, déclare que la collection de Burchard en vingt livres, telle qu'elle est imprimée, est fort incomplète, et qu'il en connaît une bien plus complète en douze livres. Ce renseignement a beaucoup intrigué les frères Ballerini, qui se sont ingéniés à forger des hypothèses pour expliquer une assertion qu'ils croyaient fondée sur une erreur de Dumoulin [1]. En réalité, j'ai rencontré parmi les manuscrits de la bibliothèque publique de Troyes (nº 246), une collection canonique faite au moyen du recueil de Burchard et d'autres éléments, à une époque qui ne saurait être bien lointaine de celle de l'évêque de Worms. Cette collection, qui doit dater du xɪᵉ siècle, est divisée en douze livres; elle est précédée d'une préface, rédigée au nom de Burchard, qui est un pastiche de la préface authentique de Burchard et qui, comme elle, est adressée au prévôt Brunichon. C'est sans doute ce manuscrit, ou un manuscrit analogue, qu'a vu Jean Dumoulin. Il a considéré comme l'ouvrage authentique de Burchard de Worms un recueil qui, à la vérité, reproduit son œuvre, mais largement augmentée et complètement transformée. J'aurai l'occasion d'étudier ailleurs cette collection [2]; qu'il me suffise de faire remarquer ici que pour en assurer le succès, le compilateur n'a pas cru pouvoir employer un procédé meilleur que celui de la présenter comme le recueil même de Burchard de Worms. C'est là encore un hommage rendu à la supériorité de ce recueil, de même que la contrefaçon est un hommage rendu à la supériorité de la marchandise contrefaite.

Non seulement le *Décret* de Burchard fournit des extraits, non seulement il eut l'honneur d'être contrefait; il serait facile d'établir qu'il a été très fréquemment cité au xɪᵉ siècle et au commencement du xɪɪᵉ. A dire vrai, le véritable code canonique du xɪᵉ siècle fut la compilation de Burchard de Worms [3].

Toutefois, à la fin du xɪᵉ siècle, il s'en fallait de beaucoup que cette compilation répondît aux besoins et aux aspirations de la société chrétienne. Par la nature des sources qui en avaient fourni les éléments, c'était surtout le droit de l'époque carolin-

[1] Ballerini, *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, p. IV, c. xɪɪ, § 2.
[2] Plusieurs collections analogues sont conservées dans des manuscrits d'Allemagne et d'Italie.
[3] Je signalerai ailleurs l'influence, moins considérable, exercée à cette époque en Italie par la collection irlandaise et ses dérivés.

gienne qu'elle reflétait. Elle résumait ainsi l'histoire d'un temps où l'influence dominante dans l'Église appartenait aux chefs de l'empire franc et à leur entourage, où les églises du pays rhénan jouaient un rôle prépondérant dans la chrétienté. Or, la seconde moitié du XIe siècle fut témoin d'un véritable renouvellement de la société; sur les débris du monde carolingien s'éleva un monde nouveau dont le centre était, non plus l'Empereur, mais le Pontife romain. Il était tout naturel que les codes qui régissaient la société chrétienne se renouvelassent en même temps.

Ce renouvellement était d'autant plus nécessaire que de bonne heure les réformateurs italiens de l'entourage de Grégoire VII se plaignirent des défauts que présentaient, à leur avis, le recueil de Burchard et ceux qui en procédaient. Ces réformateurs voulaient, en effet, rompre avec la tradition de siècles au cours desquels la pratique de l'Église avait été trop favorable aux puissances séculières; or, Burchard était à leurs yeux le représentant de cette pratique. Puis l'instrument essentiel de la réforme, ce sont les décisions et l'autorité du siège apostolique; c'est de Rome que partent les décisions qui condamnent l'incontinence des clercs, la simonie, l'investiture laïque, et qui prétendent ramener l'Église à sa pureté primitive; ce sont les ordres de Rome, c'est l'action de ses envoyés, qui assurent dans les diverses régions de la chrétienté l'application des principes réformateurs. Il en résulte que l'aspiration constante des ouvriers de la réforme groupés autour d'Hildebrand est de multiplier et de mettre en pleine lumière les textes canoniques qui rehaussent l'autorité du saint-siège. Burchard, sans contredit, reconnaît expressément la primauté de juridiction du siège apostolique, mais il n'y insiste pas suffisamment pour donner satisfaction au goût nouveau. Ce n'est pas dans son œuvre qu'on pourra retrouver les textes avant tout nécessaires à Hildebrand et à Pierre Damien, à savoir, l'ensemble des fragments capitaux sur l'autorité du saint-siège [1]. Enfin, les réformateurs, cent témoignages le proclament, s'imaginent faire une œuvre de restauration de l'antique discipline. Sous l'empire de cette pensée, ils s'avisent d'expurger les textes répandus dans la circulation;

[1] Sur l'opinion de ces deux hommes, voir un texte qui se trouve dans les écrits de saint Pierre Damien, *Opusculum quintum : De privilegio Romanae Ecclesiae ad Hildebrandum : Patrologia latina*, CXLV, col. 89.

toutes les décisions ecclésiastiques qu'ils ne considèrent pas comme venant du saint-siège ou de conciles approuvés par l'Église romaine leur sont suspectes. Là-dessus nous avons l'opinion de saint Pierre Damien et d'un contemporain de Grégoire VII, le cardinal Atton. Le premier [1] s'en prend à cette foule de fragments tirés des pénitentiels qui ont trouvé place dans les recueils du XIe siècle, à commencer par celui de Burchard. Les fragments, soi-disant extraits de Théodore, d'un pénitentiel romain ou d'une autre source non moins douteuse, n'appartiennent à aucun auteur connu ; ils ne se rattachent ni aux décrétales ni aux canons reçus; c'est une erreur, conclut saint Pierre Damien, de les avoir admis parmi les canons, dont il faut sans tarder les exclure. Quant au cardinal Atton, après avoir déclaré que le prétendu pénitentiel romain, quelle qu'en soit l'origine, est dépourvu de toute valeur pour n'avoir point été approuvé par les papes, il ajoute : « En ce qui touche les canons des conciles transalpins, qu'on trouve dans le recueil de Burchard, s'ils ne sont pas contraires à la raison ou aux maximes de l'Église romaine, ils peuvent être observés dans les lieux où ils ont été rédigés, mais non ailleurs [2]. » En somme, l'entourage de Grégoire VII écarte les textes tirés des pénitentiels, et restreint sensiblement l'autorité des canons d'origine franque ou germanique; en ce faisant, les réformateurs portaient un coup mortel au crédit du recueil de Burchard.

Ce recueil se trouva d'ailleurs, vers la même époque, tout à fait dépassé par le mouvement qui entraîna alors les jurisconsultes, ceux qui cultivaient le droit canon aussi bien que les autres, vers l'étude du droit romain tel qu'il se présentait dans les compilations de Justinien. A la vérité, sans entrer dans l'examen des controverses qui de nos jours divisent les érudits, j'estime qu'il serait aussi téméraire de nier la renaissance du droit romain que de considérer le droit de Justinien comme absolument inconnu avant elle. En tout cas, dans l'Église, depuis l'époque de saint Grégoire jusqu'au XIe siècle, les canonistes avaient cité, mais rarement, les Institutes, le Code et les No-

[1] Voir l'*Opusculum septimum* (*Liber Gomorrhianus*), cap. IX, 12 : *Ibid.*, CXLV, col. 168-172.

[2] Préface à son *Capitulare* ou *Breviarium canonum*, dans Angelo Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, VI, IIe partie, p. 60 et suiv.

velles; le Digeste semble avoir été presque complètement oublié. Au XIe siècle, les compilations de Justinien sont mieux étudiées et plus souvent citées. Ce sont d'abord les Institutes, le Code et les Novelles dont il est fait un plus fréquent usage; puis le Digeste lui-même reparaît à la fin du siècle. Les collections canoniques que suscite en Italie la réforme grégorienne portent la trace de cette influence nouvelle. On y use largement des décisions des empereurs que l'on emprunte aux Institutes, au Code, aux Novelles; il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur la collection d'Anselme de Lucques [1]. Quant au Digeste, c'est seulement quelques années plus tard qu'il est l'objet de l'attention des canonistes. Le premier d'entre eux qui en ait employé des extraits est l'auteur anonyme qui, peut-être à Rome, rédigeait, vers l'année 1090, la collection citée de nos jours sous le nom de *Collectio Britannica*, parce que le seul exemplaire qui en soit connu est conservé au British Museum [2]. Au moins ces faits démontrent que les canonistes des écoles italiennes, cédant à la tendance de leurs contemporains, font de plus en plus grande la part du droit de Justinien. Remarquez qu'ils l'introduisent dans la législation canonique sans porter atteinte à leurs principes rigoureux sur l'origine de cette législation, les décisions des lois romaines étant réputées de nul effet quand elles se trouvent en opposition avec les canons.

Or Burchard, comme d'ailleurs les auteurs des collections rédigées de ce côté des Alpes, avait bien cité quelques fragments des lois romaines; mais les passages assez peu nombreux qu'il leur emprunta appartenaient au Bréviaire d'Alaric, ou bien c'étaient quelques citations des Novelles de Justinien. Les premiers venaient de la collection de Reginon; les fragments des Novelles furent tirés de la collection *Anselmo dedicata*, dont plusieurs exemplaires avaient été répandus en Allemagne au Xe siècle et au XIe [3]. Évidemment, par ce côté encore, le *Décret* de

[1] Voir les tables de citations dressées par Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, II (2e édition), p. 490 et suiv.

[2] Voir l'étude consacrée par Paul Ewald à cette collection dans le tome V du *Neues Archiv*. Les textes du Digeste et des Institutes qui y figurent proviennent, non de la source originale, mais d'un recueil particulier. Cf. Conrat, *der Pandekten- und Institutionenauszug der brittischen Dekretalensammlung* (Berlin, 1887, in-4) et *Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts*, I, p. 371.

[3] Conrat, *Geschichte*, I, p. 261 et 262.

Burchard ne répondait plus au goût des clercs italiens, contemporains de Grégoire VII et d'Urbain II.

De bonne heure, les réformateurs italiens travaillèrent à le remplacer. Alors qu'Yves de Chartres était encore un enfant, les canonistes de l'entourage du pape avaient inauguré, par la collection en soixante-quatorze titres, la série de recueils qui, au siècle suivant, devaient aboutir au *Décret* de Gratien; parmi les œuvres nombreuses et pour la plupart peu connues qui composent cette série, on compte la collection d'Anselme de Lucques, celle du cardinal Deusdedit, celle du cardinal Grégoire intitulée *Polycarpus*, et une foule d'œuvres anonymes qui sortent peu à peu de l'ombre des bibliothèques où elles sont ensevelies depuis huit siècles. Ce qui les caractérise, c'est la multiplicité des textes destinés à rehausser l'autorité du saint-siège; c'est l'esprit dont les *Dictatus* de Grégoire VII sont l'expression justement célèbre.

Une fois que l'église d'Italie est en possession de ces collections nouvelles, il est naturel qu'elle les propage au delà des monts : à vrai dire, cette propagande se fait tout naturellement par l'influence de la papauté qui rayonne alors sur l'Europe chrétienne. De toutes les collections italiennes, celle dont nous saisissons le mieux l'influence en France est la collection en soixante-quatorze titres, qui fut, comme on l'a dit, le premier en date des recueils formés pour donner satisfaction aux réformateurs romains [1]. C'est une collection assez brève, rédigée en Italie, sans doute à la cour romaine, ou tout au moins dans l'entourage d'Hildebrand et de ses principaux partisans : elle date du pontificat de saint Léon IX. Non seulement cette collection passa dans les autres recueils italiens, mais elle pénétra en France. On l'y retrouve, soit sous sa forme primitive, soit plus fréquemment sous une forme plus méthodique où elle est divisée en quatre livres [2]; il semble que les manuscrits où la collection en soixante-quatorze livres se présente ainsi soient plus spécialement d'origine française.

Toutefois la France, moins docile que l'Italie à l'esprit de réforme, tenait davantage à ses anciennes traditions. Aussi, au

[1] Voir, sur cette collection : *Le premier manuel canonique de la réforme du XIe siècle*, mémoire publié dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, t. XIV (1894) et tiré à part.
[2] Voir le mémoire précité, p. 64 du tirage à part.

lieu de faire table rase des anciens recueils, des membres du clergé français se hâtèrent de combiner les éléments tirés des collections nouvelles avec les canons anciens que l'on trouvait dans Burchard. De cette pensée naquit d'abord un groupe de trois collections qui doit être attribué à l'Aquitaine. Le caractère commun des collections de ce groupe, dont des découvertes nouvelles augmenteront vraisemblablement le nombre, est qu'elles sont faites en grande partie par la fusion du *Décret* de Burchard et de la collection en soixante-quatorze titres. La plus répandue de ces collections est celle qui est connue sous le nom de *Liber Tarraconensis* [1], à cause du lieu où fut conservé l'un des trois manuscrits qui la contiennent; puis viennent deux collections existant chacune en un seul exemplaire, signalées et étudiées par mon confrère et ami M. Joseph Tardif, qui a bien voulu me tenir au courant de ses recherches. L'une se trouve dans un manuscrit de la bibliothèque de Bordeaux ; l'autre, dans un manuscrit de Meerman, actuellement à Berlin, qui provient de Saint-Hilaire de Poitiers [2]. Évidemment ces collections, peu connues, n'ont pas exercé une grande influence; mais elles méritent d'être signalées comme attestant une tendance des canonistes français des vingt dernières années du XIe siècle. Ils ne veulent point abandonner le recueil de Burchard, mais entendent le fusionner avec les éléments mis en circulation par les réformateurs.

Tel est l'état des collections canoniques en France lorsqu'en 1091, Yves monte sur le siège épiscopal de Chartres : le *Décret* de Burchard est discrédité, les collections italiennes se répandent; quelques canonistes français cherchent à fondre les éléments anciens et les éléments qui leur viennent d'au delà des monts. Mais ce sont là des tentatives que n'a point consacrées le succès. Il était réservé à Yves d'accomplir l'œuvre qu'attendait l'église de France.

[1] Le *Liber Tarraconensis*, dans les *Mélanges Julien Havet*, p. 259 et suiv.

[2] J. Tardif, *Une collection canonique poitevine*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, XXI (1897), p. 149 et suiv. Cet article est consacré à la collection canonique contenue dans le manuscrit 11 de la Bibliothèque municipale de Bordeaux. — Le même auteur étudiera bientôt la collection analogue, contenue dans un manuscrit originaire de la même région, qui est le manuscrit 1778 des manuscrits de Phillips, provenant de Meermann et actuellement conservé à la bibliothèque royale de Berlin. Cf. article cité, p. 159.

II.

Yves de Chartres attacha une grande importance aux textes canoniques; il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur sa correspondance, où la moindre solution de droit est motivée par un nombre considérable de textes, qui, d'ailleurs, ne sont pas toujours invoqués avec un entier discernement. Usant ainsi des textes, Yves était le premier intéressé à en posséder des recueils complets; au surplus, ses voyages à la cour romaine en 1090 et en 1093 l'avaient de bonne heure mis en contact avec les canonistes italiens. Aussi ne saurions-nous nous étonner de le voir entreprendre la confection de recueils qu'il destinait sans doute à remplacer le *Décret* de Burchard.

Plusieurs collections canoniques ont été attribuées, avec plus ou moins de probabilité, à l'évêque de Chartres [1]. J'ai essayé, dans un mémoire détaillé, d'étudier par le menu ces collections; cette étude m'a conduit à les rattacher toutes les trois soit à la personne, soit à l'entourage immédiat d'Yves. Sans reprendre ici ce long exposé, je me borne à en indiquer les conclusions.

La première en date des trois collections dont la paternité a été imputée à Yves (celle-ci ne lui a été attribuée que par un petit nombre de critiques) est la collection en trois parties dite *Tripartita*. Par l'examen de cette collection, qui est demeurée inédite, j'ai été amené à croire, avec M. Maassen, que la *Tripartita*, telle que nous la possédons, est faite de la juxtaposition de deux collections bien distinctes, qui peuvent être commodément désignées sous le nom de collection A et de collection B. La collection B constitue la troisième partie de la *Tripartita* : ce n'est point une œuvre originale, mais un des abrégés, naturellement faits après coup, d'une collection très vaste, le *Décret* d'Yves, dont il sera question plus loin.

La collection A, qui comprend les deux premières parties de

[1] Je me borne ici à présenter en bref les conclusions d'études détaillées que j'ai publiées dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, LVII et LVIII (1896 et 1897), sous ce titre : *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, et tirées à part. (Paris, Picard, 1897, in-8 de 224 p.) Le lecteur y pourra trouver la démonstration que je me suis efforcé de donner de ces conclusions.

la *Tripartita*, a été, à mon sens, très probablement rédigée par Yves, ou sous son inspiration directe. Le noyau en est une série d'extraits de la compilation du faux Isidore, dont le plan général est conservé. Les passages tirés des décrétales, vraies ou fausses, figurent dans la première partie, où ils sont disposés d'après l'ordre chronologique des pontificats; les passages qui proviennent des conciles sont rangés dans la seconde partie, groupés d'après le concile auquel ils appartiennent, suivant l'ordre général de l'*Hispana*.

Si l'on n'y trouvait que ces documents, la collection A serait, ni plus ni moins, un de ces abrégés nombreux de la compilation isidorienne, comme il en a été composé beaucoup depuis le IXe siècle. Aussi l'auteur a voulu la compléter et la renforcer. Pour le faire, il s'est servi de diverses sources, dont certainement la plus importante est une collection d'origine italienne, fort semblable à celle qui, contenue dans un exemplaire unique conservé au British Museum, est pour ce motif appelée *Britannica*. Grâce à ces sources, il a enrichi les séries des papes Gélase, Pélage, Grégoire Ier et Grégoire II ; il a en outre constitué les séries des papes Zacharie, Léon IV, Grégoire IV, Nicolas Ier, Jean VIII, Étienne V, Léon IX, Alexandre II et Urbain II. Le compilateur a composé ces séries au hasard de ses recherches; il a d'ailleurs été assez mal servi par la fortune, car les séries des derniers pontificats sont très maigres, et le pontificat de Grégoire VII n'est pas représenté dans cette partie de son œuvre.

La seconde partie, celle des conciles, comprend aussi quelques additions aux éléments tirés d'Isidore. Ce sont, d'une part, des canons empruntés tant au concile Quini-Sexte qu'au VIIe et au VIIIe concile général, ainsi que des fragments qui se rattachent à ces assemblées. Ce sont, d'autre part, deux séries qui contiennent surtout des fragments fournis par le IVe livre d'une antique collection en quatre parties, étudiée par Wasserschleben et M. Maassen, ainsi que des fragments qui figurent aussi dans les *Varia* de la *Britannica*. Beaucoup de ces extraits appartiennent aux règles monastiques, d'autres sont des passages des écrits des Pères, des canons des conciles ou des lettres des papes.

L'esprit dont s'inspire l'auteur de la collection A est l'esprit

de la réforme ecclésiastique; non l'esprit fougueux des Romains contemporains de Grégoire VII, mais l'esprit moins ardent de l'évêque de Chartres. Sans doute il adhère à tous les principes de la réforme, y compris la suprématie du saint-siège et la théorie d'après laquelle les décisions des conciles n'ont de valeur pour toute l'Église qu'autant qu'elles sont approuvées par le pontife romain. Mais, dans la forme, l'expression qu'il donne à ces sentiments en cette matière est plus mesurée que celle des canonistes italiens. En outre, par des signes non équivoques, il montre qu'il attache un grand prix à la concorde des deux pouvoirs; d'autre part, à diverses reprises, il rappelle dans ses sommaires que les légats du saint-siège ne possèdent point la plénitude de puissance du siège apostolique. Nous n'avons pas à nous étonner de retrouver ici Yves de Chartres tel que nous le connaissons par sa correspondance.

La composition de la collection A ne fut pour Yves qu'un essai. Vers le temps où il la rédigeait, il préparait une autre œuvre, un recueil très vaste où l'on n'insérerait pas seulement, comme dans la collection A, les fragments canoniques qui trouvaient grâce devant la critique des réformateurs, mais où devaient être fondus les éléments tirés de Burchard et une foule d'éléments nouveaux. Ce recueil se présente à nous en deux états : le *Décret*, qui est une collection très considérable de matériaux, disposés d'après un ordre rudimentaire, et la *Panormia*, qui est une collection méthodique plus brève, mieux disposée et d'un emploi plus facile.

Dans le *Décret*, qui compte 3,760 chapitres, Yves a inséré presque tous les fragments qui composent l'œuvre de Burchard. En outre, on y trouve bon nombre de chapitres appartenant à la collection A, et nombre de citations extraites de la collection très analogue à la *Britannica*. A ces fragments sont ajoutés une foule de chapitres tirés des décrétales, des conciles, des Pères, des historiens ecclésiastiques, du Bréviaire d'Alaric, du Droit de Justinien et des Capitulaires. Il est à remarquer que les textes du Digeste qui figurent dans le *Décret* n'ont pas été extraits directement des ouvrages de Justinien; ils ont été choisis dans la collection *Britannica* ou dans le recueil analogue à cette collection qui fut une des sources du *Décret*.

On voit que l'auteur du *Décret* s'est attaché à prendre des

matériaux de toutes mains. Le recueil de Burchard lui apportait les textes qui formaient le patrimoine des églises des Gaules et de Germanie; parmi les éléments qu'il y a joints, ceux qui proviennent de la collection analogue à la *Britannica*, directement ou par l'intermédiaire de la collection A, représentent le contingent des recueils italiens de la fin du XIe siècle. Enfin, selon le goût de son temps, il a usé largement des textes du Droit romain.

Les divers éléments du *Décret* sont distribués méthodiquement en dix-sept parties. L'effort qu'a fait l'auteur pour y mettre de l'ordre s'est borné à réunir dans la même portion les fragments ayant trait à la matière à laquelle cette portion était consacrée. A l'intérieur de chaque portion, aucun plan méthodique n'est suivi; les textes ou les séries de textes empruntées à une collection plus ancienne sont simplement juxtaposés, si bien qu'il arrive que les mêmes textes sont répétés, parce qu'ils se trouvaient dans deux séries différentes, toutes deux détachées d'autres collections et insérées dans le *Décret* sans que l'auteur les ait rapprochées l'une de l'autre. Ainsi le *Décret* doit être considéré uniquement comme un magasin de matériaux que l'auteur s'est plu à réunir pour en tirer ensuite une œuvre composée avec plus de méthode. J'estime que le *Décret* composé par Yves ou d'après ses ordres, après 1090, dut être achevé vers l'an 1095, peu de temps après la collection A.

La vraie collection méthodique d'Yves, c'est la *Panormia*. On appelle de ce nom, moitié grec, moitié latin, un recueil canonique de proportions bien moindres que celles du *Décret*. Les matériaux en sont pour la plupart tirés de ce recueil; des éléments étrangers au *Décret* y ont cependant pénétré, surtout dans les livres III et IV, où l'on trouve des textes extraits de la collection en soixante-quatorze titres, de la collection A et de la collection analogue à la *Britannica*. Ainsi, Yves, comme on devait bien s'y attendre, a complété les matériaux tirés du *Décret* à l'aide d'autres matériaux, dont il a pris plusieurs dans des carrières qu'il avait déjà exploitées lors de la confection du *Décret*.

La grande supériorité de la *Panormia* sur le *Décret*, c'est que les textes, répartis en huit livres, sont rangés à l'intérieur de ces livres dans un ordre méthodique, de telle façon que les recherches y sont relativement faciles. On possédait ainsi les

textes capitaux du droit canonique, dans un recueil bref, d'un maniement commode. C'est évidemment cette considération qui seule peut expliquer l'immense succès de la *Panormia*, dès son apparition. Composée vers 1095, c'est-à-dire immédiatement après le *Décret*, elle se répandit rapidement dans tous les pays de l'Europe occidentale : les exemplaires si nombreux qui en sont conservés dans les bibliothèques attestent la vogue dont elle jouit.

En somme, voici comment je me représente l'œuvre d'Yves de Chartres en matière de collections canoniques.

J'imagine qu'au cours de l'un de ses voyages en Italie, en 1090 ou 1093, il étudia le mouvement canonique italien et put se procurer un exemplaire de la collection dite *Britannica*, sans doute différent par quelques points de celui que nous possédons. Alors il fit rédiger ou rédigea lui-même une collection canonique conforme, quant au choix des documents, aux principes généraux des réformateurs italiens : c'est la collection A, faite surtout de Décrétales et de canons de conciles approuvés par l'Église romaine, où les autres éléments, si nombreux dans le recueil de Burchard, ont été intentionnellement évités. Cette collection A est donc une œuvre composée d'après les idées des réformateurs; mais l'esprit qui l'inspire, tout en étant celui de la réforme, se distingue des œuvres analogues rédigées en Italie par une plus grande réserve et par une modération voulue sur certaines questions brûlantes. Elle est l'expression des tendances réformatrices telles que les concevait un membre éminent de l'épiscopat français, soucieux à la fois de ne point rompre de parti pris avec la royauté et de ne point laisser absorber son autorité par celle des représentants directs du Saint-Siège.

En même temps qu'il accomplissait cette œuvre, Yves songea à réunir comme dans un vaste magasin les matériaux de toutes les provenances, tant ceux qu'il trouvait dans le vieux recueil de Burchard que ceux qu'il avait rencontrés lors de ses récentes recherches; il voulut aussi y introduire à large dose les textes du Droit de Justinien. Ce magasin, dont le but ne saurait être autre que celui de grouper des matériaux destinés à quelque construction projetée, c'est précisément la collection que nous connaissons sous le nom de *Décret*.

De cette source Yves a tiré la plus célèbre de ses œuvres, la *Panormia*, collection méthodique et brève où sont présentés les textes les plus importants. Ces textes y ont d'ailleurs été admis indifféremment, qu'ils fussent venus dans le *Décret* par le canal des recueils anciens ou des recueils nouveaux. Ainsi la *Panormia* est une œuvre où sont complètement fusionnés les divers éléments du droit canonique.

De ces trois recueils, c'est, on l'a déjà dit, la *Panormia* qui fut la plus répandue. La collection A, non pas isolée, mais jointe de bonne heure à un abrégé du *Décret* pour former la *Tripartita*, circula en France, en Allemagne et parvint jusqu'en Pologne, où peut-être elle fut importée par les clercs liégeois, dont on connait les relations étroites avec l'église polonaise. Quant au *Décret*, l'extrême rareté des manuscrits qui en ont été conservés suffit à démontrer qu'il fut peu répandu.

On a vu que toutes ces collections durent paraître presque à la même date, vers 1094 et 1095. La collection A, qui fut achevée la première, ouvrit la voie; puis vint le *Décret*, et enfin la *Panormia*. Or les années 1095 et 1096 furent marquées par le voyage d'Urbain II en France, au cours duquel furent tenus divers conciles, dont quelques-uns, comme ceux de Clermont et de Nimes, accomplirent une œuvre importante dans le domaine de la législation ecclésiastique. Évidemment la réunion de ces conciles pouvait être prévue quelque temps auparavant, surtout d'Yves, à ce moment en relations personnelles avec Urbain II; aussi je me hasarde à émettre l'hypothèse que peut-être Yves a composé ces collections en vue de fournir des documents aux Pères des conciles. C'est, je le répète, une pure hypothèse, que je me borne à donner pour ce qu'elle vaut. En ce cas, la convocation des conciles aurait été l'occasion qui permit à Yves de donner satisfaction au désir de beaucoup de membres de l'église de France, curieux de posséder une collection où se confondissent les textes canoniques tirés du droit ancien et ceux qui avaient fait leur apparition dans des recueils canoniques de fraiche date et jusqu'à ce moment peu connus.

III.

L'influence des collections d'Yves a été considérable. Je me

suis efforcé, dans le mémoire précité, de montrer les faits qui constatent la faveur avec laquelle elles furent accueillies; aussi me bornerai-je à mentionner ici les principaux de ces faits.

Le succès d'une œuvre s'atteste d'abord, au moyen âge, par les abrégés qui en sont faits. Ce genre de succès n'a point manqué aux collections d'Yves. Sans doute nous ne connaissons qu'un abrégé de la *Panormia;* mais on verra plus loin que cet honneur a été fait aussi à une collection qui fut au XIIe siècle une seconde édition de la *Panormia*, revue et considérablement augmentée. Quant à la *Tripartita*, elle a engendré un abrégé, conservé dans un manuscrit du XIIe siècle du British Museum [1]. Du *Décret* ont été tirés plusieurs abrégés qui méritent d'être signalés : d'abord celui qui forme la troisième partie de la *Tripartita* (collection B), puis un abrégé contenu dans plusieurs manuscrits conservés à Rome, à Londres, à Vienne et à Leipzig [2], enfin, un abrégé conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale provenant de Saint-Victor.

En outre, les collections d'Yves ont été exploitées par les canonistes contemporains; plusieurs auteurs de recueils leur ont fait de très amples emprunts; il est peu des nombreuses collections canoniques rédigées dans la seconde moitié du XIIe siècle qui ne leur doivent quelques matériaux. Parmi celles qui en ont usé le plus largement, je dois citer les plus importantes [3].

Tout d'abord, le *Décret* a fourni de très nombreux éléments à un recueil postérieur, publié sans doute avant 1118, qui est connu dans l'histoire du droit canonique sous le nom de *Caesaraugustana*, parce que le premier manuscrit qui en ait été connu provenait d'une Chartreuse voisine de Saragosse. Il est vraisemblable que cette collection a pris naissance en Aquitaine.

En second lieu, le *Décret* d'Yves a été combiné avec le *Décret* de Burchard dans une collection dont le manuscrit unique est conservé à la bibliothèque de Sainte-Geneviève (n° 166). Cette collection, disposée d'après un plan méthodique, est divisée en quatre parties, qui sont elles-mêmes subdivisées en livres. De la première partie il ne nous reste que les livres II, III et IV ; le pre-

[1] Theiner, *Disquisitiones*, p. 178 et 179.
[2] *Bibliothèque de l'École des chartes*, LVIII, p. 411 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 415 et suiv.

mier nous manque par suite de la disparition d'une portion du manuscrit. Or ces livres de la première partie sont directement extraits des livres I, II et III du Décret d'Yves. Les autres parties de la collection de Sainte-Geneviève proviennent, au contraire, du *Décret* de Burchard.

De son côté, la *Panormia* s'est combinée avec la collection d'Anselme de Lucques. Nous ne connaissons qu'un exemplaire de cette œuvre caractéristique, composée en Italie au XIIe siècle, au moyen de la fusion des recueils canoniques les plus célèbres du temps, l'un procédant de l'école française, l'autre représentant l'école italienne [1].

En France, entre 1125 et 1130, a paru une collection en dix parties, dont on possède quelques manuscrits. Cette collection n'est autre chose qu'une édition complétée de la *Panormia*. Les additions ont été empruntées, partie au *Décret*, partie à des textes dont plusieurs sont postérieurs à la *Panormia*, tels que les canons du concile de Clermont (1095) et du concile de Poitiers (1100) ou des décisions de Pascal II et de Calixte II. Il existe des liens de parenté assez étroits entre la collection anonyme en dix parties et une collection qui paraît provenir de Térouanne, et qui est conservée actuellement à Wolfenbüttel [2].

La collection en dix parties, qui fut par quelques-uns considérée comme la *Panormia*, fut réduite en un abrégé très court, intitulé *Summa Decretorum*, par Haimon de Bazoches, archidiacre, puis évêque de Châlons, mort en 1153. Cette *Summa Decretorum* représente, ramenée à sa plus simple expression, la substance de la *Panormia*.

D'autre part la collection en dix livres s'est combinée avec la *Tripartita* pour donner naissance à une autre collection, dont on connaît un seul exemplaire, provenant de Saint-Pierre de Châlons [3] : c'est cette collection que je propose de désigner sous le nom de première collection de Châlons. A son tour, la première collection de Châlons, remaniée et largement augmentée à l'aide de nouveaux emprunts faits à la *Tripartita* et à la collection en

[1] Vatic. 1361, première moitié du XIIe siècle.

[2] Sdralek, *Wolfenbüttler Fragmente* (dans la collection des *Kirchengeschichtliche Studien* de MM. Knöpfler, Schrörs et Sdralek), p. 3 et suiv. Sur la collection en dix parties, cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*, LVIII, p. 433 et suiv.

[3] Bibliothèque publique de Châlons, manuscrit n° 47.

dix parties, s'est transformée en un second recueil, bien plus considérable que le premier et comme lui conservé à Châlons [1]. C'est la deuxième collection de Châlons.

Voilà donc un certain nombre de recueils qui, dans la première moitié du XIIe siècle, sont nés des trois collections d'Yves. Je n'ai d'ailleurs, en aucune façon, la prétention d'indiquer tous les recueils qui ont fait à ces collections de larges emprunts, encore moins de signaler toutes les collections canoniques qui ont subi l'influence des œuvres du groupe chartrain [2]. Lorsque j'aurai ajouté que la collection capitale du XIIe siècle, le *Décret* de Gratien, procède pour une part considérable des trois recueils d'Yves, il me sera permis de conclure que, des deux côtés des Alpes, il s'est fait, dans la première moitié du XIIe siècle, peu de collections canoniques qui, dans une mesure plus ou moins large, n'aient subi l'influence des ouvrages d'Yves.

Bien plus, les recueils d'extraits où, sous le nom de *Sentences*, ou sous un titre analogue, les hommes de cette époque aiment à rassembler les éléments d'une sorte d'encyclopédie théologique et philosophique, sont aussi les tributaires des collections d'Yves de Chartres pour les matières qui appartiennent ou confinent au droit canonique. Il convient de corroborer cette assertion par quelques exemples.

Le recueil encore inédit des *Sentences*, qui paraît à bon droit avoir été attribué à un écrivain bien connu du XIIe siècle, Alger de Liège (mort vers 1131), dépend étroitement de la *Panormia*, dont elle reproduit, à propos des matières canoniques, de très nombreux fragments [3]. Hugues de Saint-Victor, pour la rédaction de sa *Summa sententiarum*, a largement puisé dans les recueils du groupe chartrain ; de même son ouvrage *De Sa-*

[1] Même dépôt, manuscrit n° 75. Sur ces diverses collections, voir le mémoire publié dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, p. 624 et suiv.

[2] On peut citer comme exemple la collection étudiée dans le mémoire intitulé : *Une collection canonique italienne du commencement du XIIe siècle;* extrait des *Annales de l'enseignement supérieur* de Grenoble, t. VI (1894) : voir p. 63 du tirage à part. De même, la collection en cinq livres, du XIIe siècle, postérieure au pontificat de Calixte II, que contient le manuscrit du Vatican 1348, me paraît contenir des traces d'emprunts au *Décret* d'Yves.

[3] Sur les sentences inédites, qu'on s'accorde à attribuer à Alger de Liège, voir Hüfler, *Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts und des Römischen Rechts im Mittelalter* (Münster, 1862, in-8), p. 1-67 : cf. *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. LVIII, p. 651 et suiv.

cramentis, notamment en ce qui concerne le mariage, décèle des emprunts à ces collections. Vers la même époque, les recueils chartrains, et notamment le *Décret*, fournissaient des textes au *Sic et Non* d'Abélard. Un recueil de *Sentences*, aussi composé vers ce temps et conservé dans le manuscrit du Vatican 1345 (provenant de l'église de Sidon), a tiré de la *Panormia* un très large parti.

Ces exemples, que multiplierait une étude approfondie des recueils et des écrits de la première moitié du XIIe siècle, nous attestent suffisamment qu'à cette époque c'est dans les recueils d'Yves, ou dans les collections qui en procèdent, que les hommes cultivés vont chercher les textes canoniques dont ils ont besoin.

Je n'ai pas mentionné dans cette liste un recueil célèbre entre tous, les *Sentences* de Pierre Lombard. A mon sens, en effet, ce recueil, en celles de ses parties qui touchent au droit canonique, ne procède pas des œuvres d'Yves, mais du *Décret* de Gratien. C'est là une opinion qui n'est pas généralement admise, quoiqu'elle ait été enseignée dès le siècle dernier [1]; beaucoup pensent au contraire que Gratien procède de Pierre Lombard. Je me suis efforcé de démontrer, dans un mémoire spécial [2], que les *Sentences* de Pierre Lombard sont un des premiers ouvrages où l'influence du maître de Bologne s'est substituée à celle d'Yves de Chartres.

Désormais il en sera toujours ainsi. Sans doute, on transcrit encore les collections d'Yves, surtout la *Panormia* et le traité sur l'interprétation des canons qui lui sert d'introduction; sans doute ces ouvrages seront encore cités dans les écrits de l'école des Décrétistes [3]. Mais ces citations sont en somme très

[1] Sarti et Fattorini, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, II, p. 3 (nouvelle édition, Bologne, 1896, I, p. 623). En sens contraire, Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Decret Gratians*, III, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, philos. hist., LXV (1870), p. 53 et 54.

[2] *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, 2e livraison.

[3] Voir une citation du prologue d'Yves sur la division des préceptes canoniques suivant qu'ils sont ou ne sont pas immuables, dans la *Somme* d'Étienne de Tournay, édition Schulte : *Die Summa des Stephanus Tornacensis* (Giessen, in-8, 1891), p. 11; et les citations signalées dans la *Summa* de Bamberg, par Maassen, *Beiträge zur juristischen Literargeschichte des Mittelalters* (*Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de philosophie et d'histoire, XXIV, 1857, p. 62). Voir d'autres citations indiquées par Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, p. 44 et 45.

clairsemées; l'œuvre qu'on exploite, depuis Pierre Lombard et le cardinal Roland (le futur Alexandre III), c'est le *Décret* de Gratien, qui, pour la seconde moitié du XIIe siècle comme pour les siècles postérieurs du moyen âge, est devenu le grand réservoir des sources canoniques. D'ailleurs on ne le considère pas seulement comme un répertoire de textes, mais comme le traité classique de la législation ecclésiastique, sur lequel se développe toute une végétation d'écrits, gloses, sommes, commentaires.

Les causes de cette universelle faveur par laquelle fut accueilli le *Décret* de Gratien sont multiples. Sans entreprendre ici de les énumérer, il convient d'en rappeler deux. D'abord le recueil nouveau présentait un ensemble de textes bien plus riche qu'aucune des collections antérieures. En second lieu, l'auteur s'était efforcé de concilier les antinomies de ces textes, afin de les ramener à l'unité. Le seul titre de son livre : *Concordia discordantium canonum*, suffit à attester le but, aperçu d'ailleurs par quelques-uns de ses prédécesseurs, que Gratien s'efforça de réaliser; par là il répondait exactement aux aspirations de son siècle, qui s'orientait résolument vers une construction synthétique des connaissances humaines.

Il n'en est pas moins vrai qu'Yves, cinquante ans plus tôt, avait, grâce à son système d'interprétation, tenté d'introduire quelque harmonie parmi les décisions canoniques. Il n'en est pas moins vrai que ses collections avaient approvisionné de textes les écrivains de la première moitié du XIIe siècle, et que leur influence s'est prolongée ensuite par ce fait qu'elles ont fourni au *Décret* de Gratien une bonne partie de sa substance.

CONCLUSION

J'ai essayé de présenter quelques données qui permettront au lecteur d'apprécier l'influence d'Yves de Chartres sur le développement du droit canonique. Qu'il me soit permis, à la fin de cette étude, de résumer les conclusions que je crois légitime d'en tirer.

Yves a bien mérité du droit canonique, pour plusieurs raisons.

D'abord, loin de fuir les graves questions, il va au-devant d'elles, les pose nettement et s'efforce de leur donner une solution satisfaisante. Sur plusieurs points, les solutions qu'il pro-

pose sont de nature à marquer une trace profonde : ainsi sa théorie si caractéristique du droit de dispense, ainsi les idées qu'il expose sur le mariage.

Pour appuyer ces solutions, Yves multiplie les moyens, je veux dire les textes. On ne saurait trop louer le zèle qui l'a porté à doter l'église de France de collections qui répondissent aux aspirations de son temps. C'est par le recueil d'Yves que sont rentrés dans la circulation bon nombre de fragments de droit romain [1], notamment les fragments que le premier il a empruntés au Digeste; c'est par ces mêmes recueils qu'une foule d'autres textes tirés des Décrétales, des Pères et des conciles ont été livrés à l'usage des canonistes. Qu'Yves ait puisé dans des collections ou dans les sources originales, peu importe; il a certainement amassé des richesses considérables, dont les canonistes ont pu faire leur profit; c'est là un mérite qu'il serait injuste de lui refuser.

Yves connaît les textes mieux qu'aucun de ses contemporains; mais il demeure, vis-à-vis d'eux, assez libre pour se mouvoir avec aisance entre les principes généraux et les nécessités pratiques. C'est que son système sur la dispense, magistralement exposé dans ses écrits, lui donne les moyens d'échapper aux entraves d'une interprétation étroite, et d'écarter beaucoup de textes gênants; aussi prétend-il entendre et appliquer les règles de droit avec un large discernement.

Ce sont là des qualités éminentes, bien propres à recommander ses décisions canoniques à l'attention de la postérité. Il faut d'ailleurs reconnaitre que l'usage qu'il a fait des textes est loin d'être à l'abri de tout reproche. D'abord Yves est absolument dépourvu du souci de la critique textuelle; il prend les textes tels qu'il les trouve dans la source qu'il a sous la main, sans se préoccuper d'en donner une leçon exacte et correcte; c'est ainsi qu'il reproduit toutes les erreurs de Burchard. Puis, l'argumentation qu'il déduit des textes est souvent fort peu rigoureuse. Sans doute il produit des citations en grand nombre, comme pour faire un effet de masse; mais qui les examinerait une à une constaterait que beaucoup d'entre elles ne sont pas en rap-

[1] Sauf de très rares exceptions, on ne trouve dans les lettres d'Yves que des textes de droit romain qui figurent dans le *Décret*. Cf. Conrat, *op. cit.*, I, p. 386, note 2, qui cite seulement deux textes, tous deux des Institutes, faisant exception à cette règle.

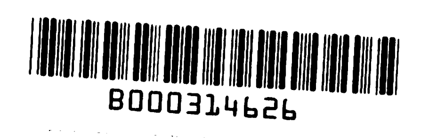
ports étroits avec la question proposée, ou ne s'y rattachent que par un lien très lâche [1]. C'est pourquoi un historien récent a pu écrire qu'Yves semble, en bien des cas, ne point se servir des textes pour leur demander des conclusions, mais pour justifier les conclusions auxquelles lui-même est arrivé par d'autres moyens. On ne peut contester que la lecture de la correspondance d'Yves ne donne parfois cette impression [2].

Quoi qu'il en soit, Yves a rendu au développement du droit canonique des services d'une importance capitale ; il a soulevé ou résolu bon nombre de questions, il a travaillé à la diffusion des textes, il a posé le principe d'un système qui permettrait de les concilier. En soulevant les questions, il élargissait les horizons de ses contemporains ; en les résolvant, il contribuait aux progrès du droit ; en répandant les textes des canonistes, il offrait un nouvel aliment à leurs investigations ; en donnant l'exemple de la conciliation des textes, si large et si inexact que pût être son principe, il frayait la voie à tous ceux qui ont voulu tirer l'unité de la variété. Sur ces bases travaillera l'esprit des écoles du XIIe et du XIIIe siècle, généralisateur dans ses aspirations, subtile dans ses distinctions ; on verra alors s'élever l'édifice scolastique du droit canonique auprès de celui de la théologie. Ce serait exagérer que de signaler Yves de Chartres comme un des architectes de cet édifice ; mais il n'est que juste de reconnaître qu'il en a préparé le terrain, amassé les matériaux, et rendu la construction possible. A ces divers titres, son nom mérite d'être placé à côté du nom des hommes qui ont rendu le plus de services à la cause du droit ecclésiastique.

[1] Voyez-en des exemples dans Conrat, *op. cit.*, I, p. 387.
[2] Conrat, *op. cit.*, I, p. 388.



BESANÇON. — IMPR. ET STÉRÉOTYP. PAUL JACQUIN.


B000314626

